OBRAS
DE
ISMAEL QUILES S. J.



FRANCISCO SUÁREZ, S. J.
SU METAFÍSICA



EDICIONES Depalma BUENOS AIRES

FRANCISCO SUAREZ, S. J.
SU METAFÍSICA

OBRAS DE

ISMAEL QUILES, S. J.

Vol. 1. — ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA IN-SISTENCIAL (1978).
1. Más allá del existencialismo (Filosofía in-sistencial).
2. Tres lecciones de metafísica in-sistencial.
3. La esencia del hombre.

Vol. 2. — LA PERSONA HUMANA (1980).

Vol. 3. — INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA (1983).

Vol. 4. — FILOSOFÍA Y RELIGIÓN (1985).

Vol. 5. — FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN PERSONALISTA (1981).

Vol. 6. — FILOSOFÍA Y VIDA (1983).
1. Filosofar y vivir (Esencia de la filosofía).
2. ¿Qué es la filosofía?
3. Ciencia, filosofía y religión.
4. Clasificación y coordinación de las ciencias.

Vol. 7. — PERSONA, LIBERTAD Y CULTURA (1984).
I. Libertad y cultura.
II. Persona y sociedad, hoy.
III. Libertad de enseñanza y enseñanza religiosa.
IV. La libertad intelectual del filósofo católico.
V. Los católicos y la Unesco.
VI. Universidad y cultura en Latinoamérica.
VII. Autocrítica de la educación norteamericana.

Vol. 8. — QUÉ ES EL CATOLICISMO (1985).

Vol. 9. — ARISTÓTELES (1986).

Vol. 10. — PLOTINO (1987).

Vol. 11. — QUÉ ES EL YOGA (1987).

Vol. 12. — EL ALMA DE COREA (1987).

Vol. 13. — FILOSOFÍA DE LA PERSONA SEGÚN KAROL WOJTYLA (1987).

Vol. 14. — ESCRITOS ESPIRITUALES (1987).
Mi ideal de santidad.
Marietta... flor de santidad.
Espero en Dios.

Vol. 15. — EL EXISTENCIALISMO (1988).

Vol. 16. — FRANCISCO SUÁREZ, S. J. SU METAFÍSICA (1989).

Auspicia la Fundación "Ser y Saber"

OBRAS DE

ISMAEL QUILES, S. J.

16

FRANCISCO SUÁREZ, S. J.

SU METAFÍSICA



EDICIONES Depalma BUENOS AIRES

1989

ISBN 950-14-0009-3 (ob. compl.)
ISBN 950-14-0485-4 (vol. 16)

EDICIONES Depalma BUENOS AIRES

Talcahuano 494

PRESENTACIÓN

LA SIGNIFICACIÓN FILOSÓFICA DE FRANCISCO SUÁREZ

1. Los estudios del presente volumen.

Hemos recogido aquí varios estudios sobre una de las figuras sobresalientes en la filosofía escolástica y aun en la universal. Desde los primeros párrafos de nuestra presentación de Francisco Suárez, los lectores lo pueden identificar como un genio que abarca con profundidad asombrosa no sólo la teología y la filosofía escolástica, sino el derecho político, la ascética, la mística, la apologética . . .

No es extraño que en los siglos XVII *y* XVIII *haya sido una figura clave dentro de la filosofía, la teología y el derecho.*

Como se podrá comprobar, los trabajos aquí recogidos pertenecen a la década de los años 40, en que intensificamos nuestros estudios sobre la filosofía escolástica, dentro del período de nuestras investigaciones que hemos denominado "escolástico". A este tiempo se refieren otros estudios sobre la escolástica en general y sobre Santo Tomás en particular (véase la Bibliografía *por J. Adot, Edit. Universidad del Salvador, 1978; asimismo nuestro* Autorretrato filosófico, *en la misma editorial, 1978). Todavía no habíamos iniciado el desarrollo de nuestro pensamiento in-sistencial. Sin embargo, la relación de éste con importantes aspectos de la metafísica de Suárez aparecieron después, como señalamos al final de esta* Presentación.

2. Algunos aportes originales de la filosofía de Suárez.

Aunque éstos aparecen claros a lo largo de nuestras exposiciones, vamos a tratar de precisarlos en varios temas concretos:

1) La valorización del conocimiento de lo singular o individual como objeto de la ciencia, *frente a la clásica teoría de que sólo los universales o las esencias como tales son objeto propio de la ciencia.*

2) Por consiguiente, el valor de la experiencia *como medio básico de captación de la realidad, aun cuando se trate de objetos, realidades o contenidos individuales o singulares. Es evidente que Suárez adoptó ya en su tiempo la actitud moderna en la valoración de la experiencia como base de contacto con la realidad. Por eso consideramos que ya pertenece a la época moderna de la filosofía, más allá de la escolástica medieval.*

3) La valoración del "concepto objetivo" frente al "subjetivo", con lo cual subraya la intencionalidad del acto cognoscitivo y rescata el contenido de la "cosa en sí", propio del conocimiento como "noema" en el sentido husserliano, y coincide con su principio de que por el concepto-intuición vamos a "las cosas mismas" (zurück zu sachen).

4) Intuición del "principio de individuación": un análisis y revisión original de la teoría corriente de la escolástica aristotélico-tomista, poniendo así de manifiesto la estructura óntica constitutiva del individuo como tal. Aporte que, a nuestro parecer, tiene especial aplicación para la moderna comprensión óntica de la persona.

5) Intimamente relacionada con la intuición anterior típica de Suárez, está la intuición del principio de unidad del ser, *que según hemos tratado de mostrar, es para Suárez la base de la unidad interna estructural y dinámica de su metafísica, su aporte más original a la metafísica y la res-*

puesta apropiada a la moderna pregunta por el ser en cuanto ser, que Heidegger dejó bien planteada, pero sin la respuesta buscada. En este sentido, el trabajo más importante y central de este volumen sería el que rotulamos La intuición fundamental de la metafísica de Suárez.

6) La estructuración del "primer esquema sistemático" de la metafísica. *Sin duda que su intuición del principio de la unidad del ser le dio pie a Suárez para aportar a la historia de la filosofía la contribución original de la* primera exposición *sistemática de la metafísica. Suárez fue el primero que escribió un amplio y orgánico tratado de toda la metafísica, ordenando lógicamente sus problemas fundamentales. Como es sabido, la metafísica se había presentado hasta entonces en forma de "comentarios" a los textos de Aristóteles y Santo Tomás (en la edición Vives de las obras de Suárez la* Metafísica, *abarca los vols. XXV y XXVI, 1866).*

7) La intuición de la unidad como primer principio del ser, *le permite a Suárez (analizando siempre la experiencia concreta de él, en la cual, tal como diríamos ahora, se nos muestra fenomenológicamente el concepto objetivo del ser en cuanto ser) formular dos observaciones fundamentales:*

a) *El ser no es* uno *por algo realmente distinto de sí mismo: "el mismo ser en cuanto ser, precisamente por ser tal sin ninguna modalidad real sobreañadida, ni distinta de él, en realidad tiene ya todo (. . .) para ser uno, verdadero, bueno, etc. (. . .)". "Pero de estos tres la unidad es la primera, porque es absoluta" (disputa III, 1, 9, p. 108, col. b; 2, 8, p. 109, col. b). Con ello ya nos aclara que el* ser *es una unidad ontológica* indivisa en sí, *y ello como su estructura "absoluta".*

b) *De ahí puede seguir intentando apuntar la* esencia *del ser en cuanto ser. Su respuesta es: "porque el ser, o es lo mismo que lo existente (el ente real) o, si se toma en el*

sentido de la aptitud para existir, su concepto [objetivo] tiene la misma noción de unidad" *(disp. II, 1, 9, p. 68, col. b).*

Es importante este intento de precisar el ser en cuanto ser, porque señala como su estructura óntica esencial la unidad, *y porque en virtud de ésta el ser es* apto para existir. *Para nosotros esta aptitud óntica es la esencia del ser en cuanto ser, que muestra el dinamismo interno del ser como tal: una aptitud que consiste en la fuerza, energía,* dynamis, *capacidad para existir como "ente" propiamente tal.*

En esta forma, Suárez ofrece una respuesta previa a la afirmación de Heidegger de que la filosofía clásica, desde Aristóteles, había dejado en el olvido la pregunta por el ser en cuanto ser, perdida en la pregunta por el ente (Sein und Zeit). *El hecho de que Suárez nos da en último término una definición que implica "capacidad, potencia y aptitud", "aptum", muestra también que no se trata de un ser "estático" sino dinámico.*

8) No podemos terminar esta presentación, sin hacer referencia especial al aporte histórico original de Francisco Suárez a la filosofía jurídica con sus tratados De legibus *y su* Defensio fidei. *Nuevamente nos dejó en los primeros una construcción sistemática monumental de los problemas jurídicos y una teoría original del origen del poder político que procede en primer término de Dios pero pasa por la comunidad civil misma, es decir, por el pueblo.*

Por cierto que este último principio fue el que inspiró claramente a los próceres argentinos que realizaron la independencia y fundamentaron su derecho a ella en una filosofía jurídica claramente suareciana que se había enseñado en las universidades de Sucre y Córdoba. (El tema ha sido expuesto con sólida información por el P. Guillermo Furlong, S.J., en su extraordinaria obra Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata (1536-1818), *Ed. Kraft, Buenos Aires, Argentina, 1952. Ver parte III, cap. IV, donde*

expone "La doctrina del «contrato» según Suárez y su trascendencia en el cabildo abierto del 22 de mayo de 1810", ps. 593-607).

3. Ser, unidad, persona e in-sistencia.

Nuestros estudios sobre Suárez y su principio de unidad del ser son anteriores a nuestra filosofía in-sistencial. El análisis de la experiencia originaria del hombre nos permitió reencontrar la unidad como esencia de la persona y comprobar que ésta es lo más perfecto del ser, por poseer el máximo grado de unidad óntica.

Esta comprobación de la estructura metafísica, realizada al aplicar el método fenomenológico, la constatamos ya en nuestra obra La persona humana *(1942), y más explícitamente en* Más allá del existencialismo *(1958). Pero, sobre todo, la reencontramos y profundizamos en el estudio de la obra de Karol Wojtyla,* The acting person, *que publicamos con el título* Filosofía de la persona según Karol Wojtyla (comparada con la filosofía in-sistencial) *(Obras completas, vol. 13, Ed. Depalma, Bs. As., 1987).*

De esta manera, las intuiciones de Francisco Suárez sobre la primacía de la unidad óntica como propiedad trascendental primera del ser, y de su principio de individuación fundado en el de unidad, tal como él lo expone, fueron un aporte a la concepción de la última estructura de la persona y a la reafirmación moderna del valor ontológico de la persona por la filosofía contemporánea preocupada por defender los derechos fundamentales de la persona humana (ver nuestro trabajo La esencia de la persona, en la antropología fenomenológica de Karol Wojtyla; *incluido en la 2ª edición de* La filosofía de la persona según Karol Wojtyla *–comparada con la filosofía in-sistencial–, en prensa).*

Como ya expresamos en nuestro Autorretrato filosófico *(Ed. Univ. del Salvador, Bs. As., 1981, ps. 31-36), nuestra*

formación filosófica y teológica la recibimos en el marco de la escolástica tradicional, con base aristotélico-tomista y acento de interpretación suarista. Pero desde un principio nos movimos con libertad dentro del esquema, eligiendo la problemática, las intuiciones y el método que respondían más a las exigencias que iban brotando de nuestra experiencia humana. En La esencia de la filosofía tomista *(Ed. Verbum, Bs. As., 1947) presentamos nuestra síntesis de interpretación escolástica con base tomista, pero anotando las posiciones discutidas entre las escuelas, y nuestras simpatías por algunos puntos de vista de Santo Tomás, de Scoto y de Suárez, según expresaran mejor la realidad vivida por el hombre.*

Cuando reconstruímos nuestra síntesis filosófica sobre la base de la intuición in-sistencial nos pareció alcanzar con mayor profundidad la última base óntica de las tesis de la metafísica clásica, y sobre todo poder fundamentarla en una metodología más vivida que la discursiva y abstracta al ponernos en contacto más inmediato y hondo con la experiencia humana. De hecho, Suárez había ya puesto las bases de esta nueva metodología por su mayor valoración de lo singular y del análisis metódico de la experiencia. Tal fue de hecho nuestro itinerario, que no creemos que se pueda llamar suarista o tomista o escotista, aunque haya integrado algunas intuiciones valiosas de cada uno de ellos, así como también de otros autores modernos y de las clásicas filosofías orientales.

Reiteramos que lo más valioso, como contenido metafísico y como metodología concreta, que retenemos de Suárez es su intuición de la primacía de la "unidad óntica" como el núcleo primario constitutivo del ser en cuanto ser, y por tanto, su proyección iluminadora para toda ontología y metodología filosófica del ser y del hombre.

ISMAEL QUILES.

ÍNDICE

I

LA INTUICIÓN FUNDAMENTAL DE LA METAFÍSICA DE SUÁREZ

El genio.

El primer contacto con la obra monumental del *P. Francisco Suárez S.J., "Doctor eximio y piadoso"* en frase del Sumo Pontífice Paulo V, produce la impresión y el asombro propios de quien se halla frente a un verdadero genio; su obra múltiple lleva este sello profunda y maravillosamente grabado[1]. En primer lugar son sumamente variadas las facetas que podemos admirar en el Profesor de Prima de la universidad de Coímbra: Suárez es ante todo un *teólogo*, profundo en sus investigaciones y vastísimo en los temas que aborda. Sus tratados de *Incarnatione Verbi*, con sus dos ediciones, 1570 (Alcalá), 1595 (Salamanca), ésta notablemente aumentada; *De mysteriis vitae Christi*, 1592 (Alcalá); *De sacramentis*, 1592 (Alcalá), 1ª parte; 1602 (Coímbra), 2ª parte; *De Deo uno et trino*, 1606 (Coímbra); *De gratia*, I, 1619 (Coímbra); II, 1651 (Lyon); y III, 1619 (Coímbra); *De Angelis*, 1621 (Lyon); *De opere*

[1] Para la bibliografía de Suárez cfr. Backer-Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jesús, t. VII, Bruselas-París, 1896, ps. 1662-1687.

Corrections et additions à la Bibliotèque de la Compagnie de Jésus.

H. Hurter, S. I., *Nomenclator litterarius theologiae catholicae*, t. III, 3ª ed., 1907, cols. 380-385.

R. de Scorraille, S. I., *El P. Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús*, traduc. del P. Pablo Hernández, S. I., Subirana, Barcelona, 1917. Tomo II, libro VI, C. I.: las obras; ps. 347-399.

Citamos en este artículo según la ed. Vives, París, 1866.

sex dierum, 1621 (Lyon); *De fide, spe et caritate*, 1621 (Coímbra, Lyon); *De ultimo fine, De voluntario*, etc., 1621 (Lyon); *De vera intelligentia auxilii efficacis*, 1655 (Lyon), lo ponen en primera línea entre los grandes teólogos católicos. Suárez es *apologista* por su libro *Defensio fidei adversus regem Angliae*, que le valió las mayores felicitaciones de parte de los católicos (el Sumo Pontífice Paulo V y Felipe III, rey de España) y la mayor honra de parte de los herejes, quienes quemaron su libro en Londres y en París. Suárez es *escritor ascético* profundamente sólido y piadoso; son admirables sus cuatro volúmenes *De virtute et statu religionis* I, 1608 (Coímbra); II, 1609 (Coímbra); III, 1624 (Lyon); IV, 1625 (Lyon). Suárez es *legista y sociólogo*, investigador original, creador del derecho internacional moderno. Suárez es finalmente un auténtico *genio filosófico* y, sobre todo, el constructor de un sistema *metafísico*, enraizado en la más genuina tradición escolástica tomista, y enriquecido con las precisiones y los hallazgos, que su preclara inteligencia juzgó necesarios para robustecer y completar la metafísica tradicional.

Pero si es admirable Suárez como polígrafo, teólogo y filósofo, no es menos asombroso por la profundidad, originalidad y amplia información histórica con que estudia todos los problemas.

Dotado a la vez de una inteligencia profunda y rápida en la comprensión de los asuntos, de una facilidad de lectura con que devoraba volúmenes y volúmenes de todos los escritores que le precedieron, y de una memoria prodigiosa que le permitía retener y comparar entre sí las opiniones de las más diversas escuelas, estaba Suárez capacitado, y lo realizó en gran escala, primero, para documentar el estudio de cada problema con una síntesis de las opiniones más diversas acerca de él, y de las pruebas en pro o en contra de los autores principales; luego para sujetarlas a una crítica reposada y tranquila, pero sincera y objetiva; y

finalmente, para sacar las conclusiones que permitiesen esclarecer el verdadero enfoque de la cuestión y la solución más probable, y más segura en vistas a la teología. Pasma abrir sus obras teológicas o filosóficas y advertir cómo son expuestas, con más claridad a veces que por sus propios autores, y aquilatadas con una precisión admirable, las opiniones de Platón y de Aristóteles, de los comentadores aristotélicos antiguos y modernos, de los filósofos escolásticos, árabes, judíos, y de los contemporáneos promotores del Renacimiento: Aristóteles, Platón, Alejandro de Afrodisia, Averroes y Avicena, S. Agustín, S. Alberto Magno y Sto. Tomás, Escoto, Ockam (fundador del nominalismo), Egidio, Capreolo, Durando, Cayetano, el Ferrariense, Soto, Javello, Domingo de Flandria, Herveo, Soncinas, Fonseca, desembocan continuamente en el cauce de la metafísica suarista, ya sea para robustecerla con su autoridad o ser sometidos a un tamiz amistoso pero serio. Impresiona la erudición pasmosa que, por lo demás, no tiene absolutamente nada de carácter enciclopédico; con razón ha podido decir Bossuet que en Suárez se escucha a toda la escolástica [2].

Realismo y síntesis.

Entre los variados aspectos de la obra de Suárez vamos a ocuparnos solamente de su filosofía. Y aun de ella insis-

[2] Es clásica entre los historiadores la inmensa *erudición*, unida a la gran claridad y a la profundidad de pensamiento de Suárez. Werner no duda escribir. "No se exagera cuando se dice que Suárez es la cabeza mas clara entre los teologos de su tiempo Y junto a la claridad figura la profundidad . ." (*Franz Suárez*, I, Regensburg, 1861, p. 91). Hurter: "sobresale como el primero entre los teólogos recientes. Con razón se alaba en sus obras la profundidad de ingenio . , la claridad verdaderamente insigne, la erudición inmensa . No sólo es versado en las obras de los teólogos de la escuela, sino también en las obras de los Padres, en los escritos de los herejes de todos los tiempos y en las obras de sus contemporáneos, aun los publicados en regiones apartadas" (*Nomenclator litterarius*, p. 310). Sería fácil multiplicar las citas.

tiremos con preferencia en su metafísica, que es el fundamento de su sistema filosófico y de su interpretación racional de los dogmas.

Creemos que será más eficaz nuestro trabajo y más útil para los lectores si nos ceñimos a señalar aquello que es más característico en la metafísica de Suárez; aquello que constituye el nervio y la esencia, la línea directriz, el principio de unidad de toda su concepción del mundo metafísico.

Que el Doctor Eximio sobresale dentro del tomismo por un mayor acercamiento hacia lo real, lo concreto y existencial, ha sido con frecuencia demostrado, y constituye, sin duda, un mérito indiscutible [3].

Pero no todo lo ha conseguido el filósofo cuando ha logrado ponerse en contacto con la realidad. El positivismo proclama la necesidad de estudiar la realidad en sí misma, pero se queda en el plano de lo sensible. De aquí que siendo la realidad sensible por sí misma múltiple y diversa, el positivismo en cuanto tal nunca puede presentar un cuerpo de doctrina armónica y coherente que nos dé una explicación *total* del universo. El positivismo es un coleccionador de hechos, de seres; pero un coleccionador, si no pasa de la mera descripción de los objetos coleccionados, no es un verdadero hombre de ciencia. Por un doble motivo es necesario que toda ciencia forme un cuerpo orgánico de principios y de explicaciones acerca de su objeto: por un motivo subjetivo y por un motivo objetivo.

Por un motivo subjetivo, porque el hombre no puede captar en toda su integridad la realidad misma, sino reduciéndola primero a nociones generales debido a su modo de conocer fundado sobre todo en el proceso abstractivo, y

[3] Ver el interesante artículo del P. B. Jansen, S. I., *Die Wesensart der Metaphysik des Suárez*, Scholastik, XV. Jahrg., Heft 2, 1940 En el demuestra que la característica de Suárez es el análisis de lo concreto y existencial. Este precioso trabajo del autorizado historiador nos ha sido sumamente útil.

expresándola después por principios generales debido a su modo de conocer esencialmente discursivo.

Pero también *por parte del objeto* es necesario recurrir a la unidad de explicación, ya que en el aspecto objetivo de las cosas advierte el hombre, no inventa, puntos de contacto, de semejanza, facetas que van siendo parecidas en los diversos seres y que se van reduciendo a una forma de ser cada vez más semejante y más simplificada a medida que esas facetas se van alejando del plano de lo sensible, de lo físico, para internarse en el de lo suprasensible o metafísico. Este cuidado de la unidad en todo sistema científico es en rigor de mucho mayor importancia cuando hablamos de la ciencia de las ciencias, la metafísica. Hasta el punto de que la perfección de una concepción filosófica del universo suele medirse en general por la unidad que traba todas sus partes en un todo armónicamente estructurado. Y suele haber en cada filosofía la llamada *intuición fundamental*, una clave de bóveda adonde convergen y de donde toman su solidez todos los arcos del sistema: en Platón la grandiosa teoría de las ideas; en Aristóteles la teoría del acto y de la potencia, de la materia y de la forma; en el neoplatonismo la unión mística con el uno; en San Agustín la contemplación de la Verdad Eterna una e inmutable; en Sto. Tomás la teoría del acto y de la potencia, de la materia y de la forma a través de una mentalidad cristiana; en Descartes, la crítica del conocimiento y la división radical entre el espíritu y la materia; en Kant el criticismo trascendental; en Hegel la reducción de la realidad a la idea, sujeta a la triple fase de la tesis, antítesis y síntesis; en el positivismo el valor de la experiencia sensible; en Bergson *l'élan vital*; en Max Scheler la intuición emocional y la axiología; etc., etc.

Es cierto, por lo demás, que esta unidad no basta para consagrar el valor de un sistema, si no se acomoda a la realidad misma de las cosas.

Si el mérito de una filosofía consistiera sólo en la unidad de sus partes, el neoplatonismo, y más aún el panlogismo hegeliano, serían los mejores sistemas. Es fácil dar unión a una filosofía concebida con los ojos cerrados a la realidad múltiple y variable.

Se ha dicho que en la Metafísica de Suárez faltaba un principio de unidad, una intuición fundamental que diera consistencia a las diversas partes del sistema.

Creemos que tal afirmación no se acomoda a la realidad.

Ya *a priori* parece algo extraño que una mentalidad tan poderosa como la del Doctor Eximio no hubiera llegado a ver un punto de unión que relacionara entre sí toda su concepción filosófica. Pero un estudio detenido de sus dos obras fundamentales, las *Disputationes metaphysicae* y el Tratado *De anima*, y una comparación de las tesis características de Suárez y del lugar que ocupan en el conjunto de la tradición escolástica nos confirma en la profunda unidad en que se inspiró la mente de Suárez al madurar las tesis con las cuales fue integrando su concepción de la realidad.

Confirman también esta apreciación:

a) *la unidad general* que según Suárez existe entre todos los conocimientos humanos, incluso la ciencia sobrenatural;

b) *el desarrollo orgánico* con que propone, por primera vez en la historia de la filosofía, todo el conjunto de tesis filosóficas.

a) *Unidad general de los conocimientos humanos.*

En el *Proemio* a sus *Disputationes metaphysicae* deja entrever claramente Suárez la unidad íntima que existe entre todos los conocimientos humanos, tanto sobrenaturales como naturales. Las ciencias naturales se apoyan en último término en la metafísica, porque explica aquellos principios naturales... que convienen a todas las cosas y

que prueban y sustentan en cierta manera todos los conocimientos. La metafísica, por su parte, "más que todas las ciencias naturales ayuda a la sagrada y sobrenatural teología". . ., "la cual, aunque se apoya en la inspiración divina y en los principios revelados por Dios, también se ayuda de las verdades conocidas por la luz de la razón". Y en la disputa I, extensa y magnífica introducción general a la Metafísica, sección V, se eleva a la contemplación general de la relación entre las diversas ciencias y la metafísica, cuyas excelencias proclama, sobre todo como directriz de todas las artes y ciencias teóricas y prácticas, de la ciencia divina que hace conocer al hombre su último fin, y de las ciencias morales que le enseñan el camino para conseguirlo. Se precisaría una larga cita para hacer sentir toda la vitalidad y relieve que infunde Suárez a sus palabras. "Y por esta razón, concluye también Aristóteles que esta ciencia dirige a todas las demás, porque contempla al Sumo Bien y el fin absolutamente último del hombre; porque como en las artes que se dirigen a algún fin determinado, aquella que considera el fin supremo en tal orden es la arquitectónica y la que gobierna a las demás, así la metafísica, que absolutamente contempla el último fin de las ciencias, de todas las artes, y de toda la vida humana, dícese que las gobierna a todas y que es la primera entre todas ellas" [4].

b) Desarrollo orgánico de la metafísica.

En favor de la concepción orgánica que Suárez tenía de la metafísica, y de su capacidad para ver las mutuas relaciones que existen entre los diversos problemas de esta

[4] *Disputationes metaphysicae*, en *Opera omnia*, ed Vivés, París, vols. XXV y XXVI, 1866, disp. I, sect. 5, num 45 (p. 81, col *a*) Citaremos siempre en esta misma forma, incluyendo entre paréntesis cuadrados la cita de la página y la columna, a fin de que más fácilmente puedan comprobarse las citas, que traducimos al castellano. El vol XXV comprende las 27 primeras *Disputationes*.

ciencia, debemos aducir el conocido mérito de Suárez: *fue el primero que trató en forma sistemática todo el conjunto de los problemas metafísicos.*

Hasta Suárez, los escolásticos habían explicado la metafísica ciñéndose siempre al comentario de la metafísica de Aristóteles. Sin embargo, los doce libros de la *Metafísica* de Aristóteles no tratan todos los problemas ni siguen siempre el orden lógico exigido por ellos.

Los profesores explicaban y comentaban a Aristóteles sin atreverse a adoptar otro método, a pesar de los graves inconvenientes que presentaba tal sistema. Sólo alguna que otra vez añadían por su cuenta las llamadas *cuestiones* en que trataban en conjunto algún problema especial.

Suárez, en cambio, se propone una innovación verdaderamente genial: "determiné escribir esta obra en la cual todas las cuestiones metafísicas las tratara con aquel desarrollo doctrinal que fuera más conveniente para la comprensión de los mismos problemas, para la brevedad, y que sirva mejor a la sabiduría revelada" [5].

El éxito coronó este grandioso propósito; las *Disputationes metaphysicae*, partiendo del concepto y de la esencia misma del objeto de la metafísica, el ser en cuanto ser, ascienden de las primeras propiedades o pasiones del ser y de sus causas intrínsecas y extrínsecas hasta la primera causa que es el Ser Increado y hasta declararnos primero la esencia del Ser Infinito, y luego la de los seres finitos en sus diez categorías predicamentales.

La innovación de Suárez fue con posterioridad imitada por escolásticos y no escolásticos, y es en la actualidad la forma en que se suele estudiar el conjunto de la metafísica.

Esta disposición orgánica nos induce a pensar que hubo en Suárez una percepción del nexo íntimo que liga entre sí las tesis que nos propone. El descubrir y precisar ese nexo,

[5] Proemio, p. 1ª, 6.

ese principio fundamental, esa intuición que trasciende a todos los problemas de la metafísica es lo que a nosotros más nos interesa.

I. Principio interno de unidad en la metafísica de Suárez

1. *El acto y la potencia.*

Según Sto. Tomás, la suprema perfección del entendimiento humano consiste en que en él llegue a reflejarse todo el orden del Universo y de sus causas (*ut in ea [anima] describatur totus ordo universi et causarum eius*). Este orden, además del orden lógico o del conocer, es, fuera de la conciencia, el *orden del ser* u ontológico y el *orden del obrar* humano o moral. Suárez nos da en sus *Disputationes metaphysicae* y en parte en su tratado *De anima* una concepción completa del orden del ser, y sobre este orden ontológico edifica el orden moral cuyos principios, aun filosóficos, se hallan esparcidos en sus tratados de teología, en lo que se refiere al orden individual, y en su tratado inmortal *De legibus* en lo que se refiere al orden social.

¿Cuál es la intuición fundamental de la metafísica de Suárez?

Creemos poder afirmar con toda certeza lo siguiente: la intuición fundamental de la metafísica de Suárez parte del mismo principio de unidad que rige la metafísica de Aristóteles y la metafísica de Santo Tomás: la teoría del acto y de la potencia.

En este sentido, Suárez aparece como continuador en línea recta del pensamiento del Estagirita y del Angélico.

Pero siguiendo el ejemplo de Sto. Tomás, que había extendido la concepción del acto y de la potencia más allá del orden físico, en que al parecer la dejó Aristóteles, y la había trasladado hasta el orden metafísico, hasta la esen-

cia y la existencia, los géneros y las diferencias, Suárez precisa, aclara y robustece el pensamiento de Sto. Tomás acercando la teoría más y más a la esencia del ser, a lo real en sí mismo, a las propiedades esenciales del ser, y entre todas ellas a *la primera de las propiedades esenciales del ser, que es la unidad.*

Suárez aparece en esta forma como el continuador del pensamiento de Sto. Tomás, imprimiéndole a su vez un impulso que lo hace progresar en su adecuación a la realidad.

La teoría del acto y de la potencia reforzadas por el principio de la unidad esencial del ser, que reside en el ser mismo en cuanto ser y que no puede residir fuera del mismo ser, he aquí la intuición fundamental de la metafísica de Suárez.

Recorramos ahora el desarrollo de las tesis fundamentales, sobre todo de las más características del Doctor Eximio, y podremos comprobar cómo este principio dirige lógicamente el pensamiento de Suárez y lo mantiene a la vez en íntimo contacto con la realidad.

2. *La esencia del ser.*

Después de la disputa I, introductoria, comienza Suárez en la disputa II a darnos la *noción esencial* o el *concepto del objeto mismo de la metafísica*, el ser: después de la cuestión sobre *si existe una cosa*, la otra cuestión, *lo que es la cosa*, es la primera de todas y las que hay que presuponer o declarar al principio de cada ciencia acerca de su objeto.

Para explicar la esencia del *concepto objetivo* del ser, parte Suárez acertadamente del *concepto subjetivo*, "porque es muy difícil (explicar con claridad el concepto objetivo del ente como tal) y porque depende mucho de nuestra concepción, comenzamos por declarar el concepto

formal, que, a nuestro parecer, nos es mucho más conocido" [6].

Su primera afirmación es que tenemos un "concepto formal, propio y adecuado del ente como tal..., real y lógicamente distinto de los otros conceptos formales de todas las demás cosas y objetos" [7]. Sigue en esto la opinión común de los escolásticos y en particular de Sto. Tomás (*et plane colligitur ex D. Thoma*). Lo prueba por la experiencia, por la autoridad de Aristóteles y por una prueba directa que nos interesa particularmente: así, dice, como hay un concepto formal de la existencia en cuanto tal, así debe haberlo del ser como tal "porque el ser, *o es lo mismo que lo existente*, o, si se toma en el sentido de la aptitud para existir, *su concepto tiene la misma noción de unidad*" [8].

Más importante es el estudio que hace del concepto objetivo del ente, o sea, *del ente en sí mismo considerado* [9].

[6] II, 1, 1 [65, a].
[7] II, 1, 9 [68, a].
[8] II, 1, 9 [68, b].
[9] Es una falsa interpretación de Suárez, en esta noción de *concepto objetivo*, la que da *F.-X Maquart* en su *Elementa philosophiae*, t. III, p. 23. Según él, para Suarez el *concepto objetivo* "*no es la misma naturaleza*, sino la *representación* de la cosa". Suarez repite *expresamente lo contrario. el concepto objetivo*, es para Suárez *la misma naturaleza, en el aspecto en que es conocida*; y la *representación* es sólo el *concepto formal*. Leamos sus palabras. "El concepto objetivo no es otra cosa que el *objeto mismo*, en cuanto conocido... por el concepto formal" (II, 2, 3 [70, b]), es decir por su *representación* en la mente. Y antes. el *concepto objetivo es la cosa misma* que propia e inmediatamente por el *concepto formal* se conoce o representa... (II, 1, 1 [65 a]). El *objeto mismo*, la *cosa misma*, he aquí el *concepto objetivo* según Suárez. Maquart le hace decir todo lo contrario. Es una lamentable falla científica de la obra de Maquart; que se repite más de una vez, por ej., acerca de la noción de ente real, en que tampoco parece haber captado la mente de Suárez (ps. 22 y 23). En esta interpretación tan contraria al mismo Suárez funda luego la grave imputación de *conceptualista*, que le achaca repetidamente. No nos parece justa la oposición que con frecuencia intenta introducir entre Sto. Tomás y Suárez, como si el primero fuera *realista moderado* y el segundo *conceptualista*. Suárez es tan realista moderado como Sto. Tomás. La oposición existe a veces, no entre Suárez y Sto. Tomás, sino entre la interpretación del Angélico dada por Cayetano y su escuela, y por Suárez. Tal sucede, v g : acerca de la *abstracción formal* del ser, que Maquart juzga fundamental, y que

Aquí es donde aparece en toda su fuerza el método realista de Suárez. Pone frente a sí el objeto que debe estudiar, y prescindiendo de ulteriores hipótesis que todavía no están suficientemente experimentadas, analiza el objeto de manera directa tal como se da en la realidad, y establece las conclusiones que tienen mayor certeza. Así, entre las dos opiniones extremas: la de Cayetano, que niega la unidad del objeto que corresponde a nuestro concepto formal del ser, y la de Escoto, que afirma que el objeto que corresponde a nuestro concepto formal del ser es uno *ex natura rei praecisum ab inferioribus naturis et modis contrahentibus ens*[10], afirma que hay un concepto objetivo del ser adecuado e inmediato y que prescinde de los diversos conceptos particulares, corrigiendo a Cayetano[11]; pero que "tal concepto objetivo del ser, en cuanto que realmente existe, no es algo distinto y separado *ex natura rei* de las determinaciones en que existe"[12].

En favor de la primera afirmación aduce Suárez la autoridad de Sto. Tomás y de Aristóteles (et plurimum favet D. Thomas atque, eodem modo favet huic sententiae Aristoteles). En segundo lugar, no es esto sino una consecuencia de la unidad del concepto formal del ser, que

---

atribuye a Sto. Tomás, pero que se debe a Cayetano, y que está muy lejos de ser tan evidente como supone Maquart. Véase lo que escribe John Horgan, tomista lovaniense. Después de hacer notar que Sto. Tomás no se pronunció en esta cuestión, y que la interpretación de *abstracción formal* se debe al comentador Cayetano, dice: "De plus, dans le cas de l'être, il est malaisé d'apercevoir comment est satisfaite la condition de l'abstraction formelle mentionnée par saint Thomas: «in abstractione quae attenditur secundum formam et materiam, utrumque manet in intellectu» (*S. theol.*, I, XL, 3 c); puisque tout concept est «formellement» être. "C'est pourquoi l'abstraction formelle, sauf dans les mathématiques, a été récusée par la plupart des critiques". *L'abstraction de l'être*, "Revue Néoscolastique de Philosophie", mayo 1939, ps. 162-163.

10 II, 2, 5 [71, a].

11 II, 2, 8 [72, a].

12 II, 3, nos. 7-17.

parece absolutamente cierta, confirmada, por otra parte, por la experiencia al recorrer cada una de las determinaciones inferiores y notar que el concepto de ente no se refiere a ninguna de ellas inmediatamente. Suárez salva así la unidad y precisión del objeto de la metafísica. En cambio, en la opinión contraria el objeto mismo de la metafísica, aquello en que se han de resolver en último término todos los demás conceptos es falto de unidad, impreciso y confuso. Suárez, por otra parte, coordina esta afirmación con la analogía metafísica que existe entre los seres creados y el ser increado, de que hablaremos más adelante.

La distinción *ex natura rei* de Escoto la rechaza Suárez con la tradición tomista, aunque se cuida muy bien de notar que tal vez Escoto no puso una distinción tan profunda como se le atribuye. Ahora bien, el principio fundamental de esta posición que va a ejercer gran influencia en todo el desarrollo de la metafísica suarista es precisamente el siguiente: que *una misma entidad, un mismo ser, puede por la misma simplicísima razón objetiva convenir y diferenciarse de otro ser*: una misma cosa sin contener en sí algo de que se distinga *ex natura rei* (independientemente de nuestros conceptos), puede ser principio o fundamento de conveniencia y de distinción respecto de otra cosa; y esto afirma Suárez, no sólo cuando la conveniencia es análoga —lo que es más fácil de probar—, sino aun cuando la conveniencia es unívoca (etiam in convenientia univoca). Lo que prueba por los casos concretos, tanto en Dios como en las creaturas (ut patet exemplis tum in divinis tum in creatis). Pero la razón profunda, la razón que podemos llamar a priori o esencial, es que para que una entidad pueda convenir y diferenciarse de otra debe hacerlo por algo *que está realmente identificado con dicha entidad.* La cita es larga pero significativa: "si la distinción y la conveniencia pertenecen a diversos órdenes no

existe ninguna repugnancia *de que estén radicadas en un mismo ser*; porque en esta forma la una no envuelve la negación de la otra, *más aún, en cierta manera la requiere*. Así es en la presente cuestión; porque la distinción es real, la conveniencia, empero (entre dos objetos parecidos que son realmente distintos), es lógica solamente, y por eso no hay contradicción en que dos entidades simples que *en realidad son realmente y totalmente diversas* (realiter primo diversa), tengan una unidad según nuestra manera de concebirlas fundada en la real semejanza o conveniencia que entre sí tienen. Porque las cosas que en realidad son diversas, pueden en aquello mismo en que se diferencian, ser también semejantes: más aún, la semejanza pide intrínsecamente distinción real con alguna unidad de razón, o formal, o fundamental, porque una cosa propiamente no es semejante a sí misma"[13]. Esta cita nos pone de manifiesto la mente de Suárez: *el principio de diferenciación de un ser respecto de otro realmente distinto, no ha de provenir de una entidad realmente distinta* del primer ser. (Distinctio et convenientia... diversorum ordinum, non repugnat *in eodem fundari* sic enim una non involvit negationem alterius, imo quodammodo illam requirit).

En esta forma ha resuelto Suárez, teniendo en cuenta a la vez los elementos *a priori* que describimos en la esencia del ente y los elementos *a posteriori* que nos ofrece la experiencia, el problema fundamental de la metafísica del ser uno y múltiple. El dilema planteado por Parménides de que entre el ser y el no ser no existe un término medio ha sido propuesto por Suárez en un contacto más inmediato con la realidad. El ser aparece por cierto como uno. El concepto de ser es real y objetivo, y no puramente subjetivo, porque nosotros no lo inventamos sino que lo aprehendemos en la realidad misma de las cosas. Pero al

[13] II, 3, 16 [87, a y b].

concebirlo como uno e igual en todos los seres, lo levantamos a un grado de abstracción que no tiene en la realidad. Ahí lo concebimos como algo indeterminado. La determinación más indeterminada que podemos concebir. Pero esta determinación muy indeterminada, al descender del plano de lo abstracto al plano de lo concreto puede tomar infinitas direcciones, según las infinitas determinaciones de que es capaz. El ser puede tomar la dirección de lo infinito y de lo finito, de la sustancia y del accidente, de lo mineral y de lo animal, de lo irracional y de lo racional, y de las innumerables determinaciones individuales que están contenidas en cada una de las agrupaciones en que se subdivide el ser finito.

La realidad experimentalmente múltiple ha sido coordinada, unificada de acuerdo con la semejanza real de los seres entre sí, merced al poder de abstracción de la inteligencia.

Ante la dificultad de que nada puede existir fuera del ser, responderá Suárez que las determinaciones en que el ser se manifiesta no son algo relativamente distinto del ser. En realidad, cada ser es sus determinaciones individuales, que constituyen una entidad total y que viene a ser el fundamento de su semejanza y de su desemejanza respecto de los demás seres.

Resuelto este problema previo, pasa Suárez a explicarnos la esencia misma del ser en cuanto ser: ésta consiste en la capacidad de existir realmente [14].

"La esencia real es aquella que es de suyo apta para ser, o para existir realmente" [15], se opone a la fingida por la mente o a la quimérica o contradictoria. Una total inteligencia de lo que es el ser real depende de otras muchas cuestiones, que Suárez va tratando en sus *Disputationes metaphysicae*.

14 II, 4, 6 [89, a].
15 II, 4, 7 [90, a].

El ser así concebido puede dividirse en el ser en acto y el ser en potencia (ens in actu et ens in potentia): "el ser en acto es el ser que actualmente tiene la existencia, ya sea una existencia esencial, como en Dios, ya sea una existencia extraesencial, como en las criaturas...; el ser en potencia es el ser real... (capaz de existir, por tanto) pero actualmente privado de la existencia" [16].

3. *El primer principio del ser: la unidad.*

Si ahora damos un paso más en la investigación de la esencia misma del ser en cuanto ser, llegamos en primer lugar a las propiedades esenciales del ser. Son las leyes o principios intrínsecos del ser en cuanto ser y que, por tanto, regirán a todos los seres. Estas propiedades, o principios intrínsecos, o pasiones del ser, se reducen a las tres conocidas: *la unidad, la verdad y la bondad trascendental* [16 bis].

[16] II, 4, 12 [91, a y b].

[16 bis] En la filosofía escolástica se habla de las tres propiedades trascendentales del ser· *unidad, verdad* y *bondad* (ver nuestra *Introducción a la filosofía*, Depalma, Bs. As., 2ª ed., ps. 60-61). Algunos autores agregan la *belleza* como una cuarta propiedad trascendental. Ésta a veces se considera incluida ya en la bondad, aunque hay autores que le dan su estructura propia. Recordemos que Platón le dedicó uno de los diálogos más inspirados, el *Banquete*, y otro donde hace el análisis de lo bello (*kalón*) y su relación con la bondad (*agathón*). Plotino nos ha dejado varios tratados sobre lo *bello*, pero es conocida la prioridad que concede al *uno*, incluso respecto del *ser*. Así, en la Enéada VI, 6, 2, afirma como conclusión final categórica: "Lo *uno* es lo primero, mientras que la inteligencia, las ideas y el ser no son lo primero".

Está en curso de publicación en castellano la magna obra de Hans Urs Von Balthasar, *Herrlichkeit* (Johannes Verlag, Einsiedeln), que constará de siete volúmenes. Título de la versión española *Gloria, una teología de lo estético* (Ediciones Encuentro, Madrid). El título muestra el sentido que el autor da al cuarto trascendental la "belleza", como la "gloria", el "esplendor" del ser. En su estudio sobre Plotino subraya el lugar brillante de la belleza, pero no deja de reconocer la primacía que el autor de las *Enéadas* concede al *uno*, cuando escribe al final: "Y no obstante, en la base de esta belleza primera está siempre el Uno que existe mas allá de lo bello (*En.* VIII, 1, 3 y ss.) y que es amado y anhelado a través de toda belleza" (ob. cit, vol. IV. *Metafísica. Edad Antigua*, p. 282). La tesis de Suárez sobre la prioridad

Suárez, siguiendo en esto a Sto. Tomás y a la mayoría de los filósofos, sostiene la realidad de estas propiedades del ser, pero a su vez mantiene que ellas no pueden ser *algo realmente distinto* del mismo ser. En cada ser su unidad, su bondad y su verdad son algo no añadido al ser mismo, sino intrínseco, que forma con su entidad *una totalidad concreta e indivisible, una unidad ontológica irreductible a los demás seres.* Esto lo demuestra Suárez tanto por la autoridad de Sto. Tomás (haec est sententia D. Thomae), como por la experiencia (quod patet inductione), y por las razones intrínsecas que nos muestran claramente su concepción metafísica: "el mismo ser en cuanto ser, precisamente por ser tal, *sin ninguna nueva modalidad real sobreañadida, ni distinta de él en realidad, tiene ya todo lo que es positivamente necesario para ser uno, verdadero, bueno, etc.*... Ni importa que la mente pueda concebir la razón de ser sin considerar expresamente otras propiedades, porque esto indica, a lo sumo, distinción de razón, o algo negativo o extrínseco, incluído en aquellos atributos, o algo a que hace relación, como luego declararemos" [17].

Ahora bien; entre las propiedades del ser, la primera y la que es principio de todas las demás es *la unidad* (ex his tribus passionibus unitatem esse primam, quia est absoluta)[18] y, por tanto, en ella se fundan todas las demás propiedades trascendentales y toda ulterior explicación del ser; por eso Suárez, al notar con el mayor acierto el doble método de demostración que exige la metafísica, como toda ciencia, señala que *la demostración directa, tomada de la esencia misma del objeto*, partirá en nuestro caso de la esencia misma del ser: "solum per ipsam rationem entis

de la unidad ontológica recoge el valor de esta intuición (Nota para la edición de 1988).

[17] III, 1, 9 [105, b]

[18] III, 2, 8 [109, b].

poterunt de ente demonstrari"[19]. Y como ya antes ha dicho Suárez, y lo repite después, que la unidad del ser es lo más *cercano a la esencia misma del ser* ("ante todo debemos tratar *de la unidad* porque es la más compenetrada con el ser y en cierta manera la suponen las otras propiedades")[20], resulta que para la declaración intrínseca de todas las demás propiedades del ser, la esencia y la unidad del ser son el fundamento necesario.

Para la otra clase de demostración, o sea, la deducción *ad impossibile*, es naturalmente el principio primero, el principio de contradicción.

Se pone, pues, Suárez a estudiar con detención la cualidad fundamental del ser, *la unidad*. Entre las múltiples opiniones de Avicena y de Averroes, de Escoto y de S. Buenaventura, de Sto. Tomás y de sus comentadores, expone Suárez después de un análisis minucioso en que aparece su método de cuerpo entero, su opinión que no es más que la de Sto. Tomás y la de Aristóteles llevada hasta las últimas consecuencias: la unidad trascendental del ser *no es algo realmente distinto del ser*, como dice Avicena, *ni es una propiedad positiva que añade algo positivo al ser*, sino que en su concepto formal sólo añade la negación de la división en el ser. Es, pues, aquella propiedad por la que el ser forma por sí mismo una totalidad: "Negatio ergo divisionis in se est quae constituit ens, non negatio divisionis a se"[21].

Pero esta propiedad *necesariamente requiere*: *a*) la división del ser respecto de todo otro ser existente; y *b*) respecto de todo otro ser posible o no existente. Y así tenemos que el ser, precisamente por ser uno, incluye en su misma entidad indivisiblemente:

1) el ser una totalidad ontológica, *indivisa en sí*;

[19] III, 3, 7 [113, b].
[20] IV [115, a].
[21] IV, 1, 13 [119, a].

2) el ser *distinto de los otros seres existentes* (principio de identidad);

3) el ser *opuesto, o sea, distinto respecto de lo no existente* (principio de contradicción).

Todas estas propiedades *que radican fundamentalmente en la unidad*, no pueden ser algo distinto de la entidad misma del ser, porque esto equivaldría a una división ontológica, a una destrucción ontológica, a una contradicción en el ser. Veamos con qué relieve nos expone Suárez su pensamiento al final de la sección 3 de su IV disputa: "otros, en cambio, conciben la unidad no como una privación añadida al ser sino como la misma naturaleza o entidad de la cosa, *la cual entidad o esencia constituye el ser; pero en cuanto es una entidad indivisa constituye el ser uno*" [22].

La prueba sacada de Sto. Tomás es convincente: "porque uno, en su concepto formal, dice unidad real; pero la unidad real no es solamente una negación; luego es la misma entidad del ser en cuanto contiene tal negación" [23]. La menor de este silogismo la prueba Suárez primero por inducción, y luego da tres argumentos más, de los cuales traducimos el tercero:

"Y de aquí podemos tomar el tercer argumento, puesto que uno, en cuanto es trascendente, no dice formalmente algo que ya supone el ser y que luego como que se le añade y le sobreviene, a la manera que lo blanco dice en su concepto formal la blancura, puesto que no se entiende que la cosa es una como es blanca; ya que la cosa es *una íntimamente por su misma entidad;* blanca en cambio lo es por una forma que sobreviene en otra entidad; luego es señal que uno no dice en su concepto formal solamente la nega-

[22] IV, 2, 6 [124, a].
[23] IV, 2, 7 [124, a y b].

ción como sobreañadida a la entidad, sino la misma intrínseca entidad indivisa en sí" [24].

Y termina esta sección 2 con repetidas declaraciones de que el ser no puede ser uno (indiviso, idéntico, opuesto al no ser) por un principio distinto del mismo ser: "Finalmente en esta forma no hay ningún inconveniente en que *en realidad uno* incluya en sí toda la perfección que incluye el ser, aunque bajo diverso concepto..." [25].

Hemos podido comprobar que para Suárez la primera propiedad del ser, la unidad trascendental, consiste en la entidad misma del ser indivisa en sí misma por la que el ser se distingue de todo otro ser y del no ser.

II. ONTOLOGÍA DEL SER CREADO

1. *El principio de individuación.*

Este principio fundamental lo va a extender Suárez a toda su metafísica. En efecto, la unidad propiamente tal es la unidad llamada *per se*, opuesta a la unidad accidental. Ahora bien; la *unidad per se* se confunde con la razón de *ente per se*, y el *ente per se* o propiamente tal y propiamente uno es aquel "que tiene precisamente todo aquello que se requiere para la esencia, integridad o complemento de tal ente en su género, propia e intrínsecamente" [26].

Pero la unidad trascendental comprende todas las unidades que existen en el ámbito del ente real propiamente dicho "en cuanto es indiviso y completo según su propia razón de ser". Y como esta indivisión del ser y esta razón objetiva del ser en cuanto ser comprenden "no solamente la unidad singular o numérica sino también la universal, la material y la formal, y toda clase de unidad que

[24] IV, 2, 7 [124, b].
[25] IV, 2, 10 [125, b].
[26] IV, 3, 6 [127, b]

en algún ser real o en la razón formal del ser real pueda encontrarse" [27], resulta que todas estas unidades no pueden tener otro fundamento formal ni radical que la entidad misma de la cosa que se dice una; y, por tanto, *no pueden hallarse en una entidad extrínseca o distinta.*

Consecuentemente con esta ley esencial del ser que rige toda la estructura ontológica, nos dirá Suárez que supuesta la entidad específica de un ser, la unidad individual no le añade algo que sea en realidad distinto de ella, sino que está constituyendo con ella una misma entidad. Es imposible, nos dice Suárez, que este hombre sea tal hombre en virtud de un principio distinto de su humanidad: "el individuo como tal no añade a la naturaleza específica algo realmente distinto (*ex natura rei distinctum*), de tal manera que en el mismo individuo Pedro, v.gr., la humanidad como tal, y esta humanidad, o mejor esto que se añade a la humanidad para que sea *ésta* (lo que suele llamarse *haecceitas* o diferencia individual) sean realmente (ex natura rei) distintos y, por consiguiente, constituyan una verdadera composición en la misma cosa" [28].

Muy bien hace notar Suárez que "en esta afirmación es necesario que convengan todos los que niegan la existencia de los universales fuera de la mente, como son los más graves filósofos y teólogos y toda la escuela de Santo Tomás". Y lo prueba con un argumento que es característico: "si en los mismos individuos aquello que añade el individuo sobre la naturaleza común es distinto realmente (*ex natura rei*) de tal naturaleza, luego viceversa la misma naturaleza en realidad prescinde de tal añadidura o diferencia individual; por tanto, en realidad la naturaleza y la *heccetdad* son dos, si no como dos cosas, por lo menos como una

[27] IV, 9, 14 [145, a].
[28] V, 2, 9 [150-151].

cosa y un modo [de ser de la misma cosa]; luego, por tanto, cada una de ellas tiene por sí su unidad, porque no puede entenderse que algunas cosas sean dos, si no son uno y uno...; luego la naturaleza separada de la diferencia individual tiene en realidad su propia unidad; luego tendrá unidad individual o unidad universal. Lo primero no puede afirmarse. , pues de lo contrario ya sería naturaleza individual antes de recibir la diferencia individual...; luego sería necesario decir que dicha naturaleza en realidad tiene unidad universal", lo que supone el realismo exagerado de los universales [29].

Con esto, Suárez ha descartado toda distinción de carácter real entre el individuo y la naturaleza común. Queda, pues, solamente la distinción de razón: "digo en tercer lugar que el individuo añade a la naturaleza común *algo distinto según la razón* y que pertenece al mismo predicamento...". Pero el realismo moderado de Suárez sale al paso de la dificultad de los partidarios de la distinción real, o sea que los términos de tal distinción sólo reúnen una ficción intelectual como lo proclama el conceptualismo: "Pero no se sigue de aquí que lo que añade sea algo solamente concebido por la razón; porque *una cosa es que algo se distinga según la razón y otra cosa es que ese algo sea solamente una ficción de nuestra razón*; puesto que puede muy bien suceder que las cosas que son reales se distingan entre sí solamente según la mente, y así también lo que se añade puede ser real, como en realidad lo es, aunque se distinga solamente según la razón. Dirás: esa adición es solamente por la razón. Respondo: *en cuanto a lo que se añade*, lo niego; *en cuanto a la forma en que se añade*..., lo concedo" [30].

Esta afirmación se extiende a todos los seres creados materiales, accidentales, y a las mismas sustancias inmate-

[29] V, 2, 9 [151, a].
[30] V, 2, 16 [153, b].

riales creadas. La sustancia increada se excluye porque en ella la individuación está ya incluída en su esencia que exige necesariamente la unicidad.

La tradición tomista, en cambio, aplicaba el principio dado no a todos los seres creados, sino sólo a los inmateriales. A Suárez parecía ilógica tal restricción, y por eso examina sus fundamentos. El principio de individuación provenía, según esta opinión, de la *materia sellada por la cantidad*, y, por tanto, en los seres espirituales la individuación no se distinguía de la esencia. Esto lleva a Suárez a la discusión *del principio radical de la individuación*. ¿Por qué las cosas son individuales? ¿Cuál es la raíz última de esa individualidad? La sección tercera la dirige Suárez a discutir la famosa cuestión de que la *materia quantitate signata* es el principio de la individuación de las sustancias materiales. Suárez cita en favor de la parte afirmativa numerosos pasajes de Sto. Tomás, los intérpretes tomistas Cayetano, Capréolo, Soncinas, el Ferrariense, y añade que se atribuye también esta opinión a Aristóteles. Creemos que ésta es la única cuestión en que Suárez se aparta abiertamente de Sto. Tomás, pero es curioso el empeño que pone por buscar si será posible encontrar razones que puedan defender esta opinión, "porque esto nos bastará para que, a lo menos por la autoridad de Aristóteles y Sto. Tomás, la defendamos" [31].

Sin embargo, Suárez se ve obligado a rechazarla, porque en realidad los escolásticos y Sto. Tomás con ellos se han dejado llevar sólo por la autoridad de Aristóteles, pero no existen argumentos intrínsecos que la puedan sostener.

Suárez nota las graves dificultades de esta opinión. La primera razón consiste en que la materia es de suyo algo indeterminado, lo más indeterminado que existe; ¿cómo puede ser entonces el principio de las determinaciones indivi-

[31] V, 3, 8 [164, b].

duales en los seres? Por esta razón se suele añadir que la materia, no de cualquier manera, sino en cuanto está marcada por la cantidad, es el principio de individuación. Pero dice Suárez: "qué se entienda por aquella expresión (sellada por la cantidad) es tan oscuro que los defensores de esa opinión disienten extraordinariamente en la manera de explicarla" [32]. Suárez las recorre y va demostrando la debilidad de su fundamento. Podemos reducir las objeciones de Suárez a los siguientes capítulos:

1) La cantidad es un accidente; ¿cómo puede una perfección accidental dar a su sujeto una perfección sustancial?
2) La cantidad sobreviene al compuesto; por tanto, después que la materia ha sido informada por la forma; de donde resulta que en absoluto la forma es recibida en la materia y luego sobreviene la cantidad. De aquí la dificultad: "*esta forma* cuando se comprende que es recibida en *esta materia*, se entiende también que es recibida en *esta materia distinta de las otras materias*; luego *formal e intrínsecamente* no ha sido individuada por la cantidad: más aún, de la materia y de la forma concebidas independientemente y con antecedencia a la cantidad resulta tal individuo sustancial; luego él, como tal, es uno, no con unidad de razón, sino con unidad real singular y trascendental; luego [y aquí viene lo característico de Suárez], como *por fuerza de su* entidad sustancial es en sí indiviso, así también es sustancialmente y entitativamente distinto de todos los seres [por su misma entidad sustancial]; luego no se distingue [de los demás] por la cantidad. [33]. La

[32] Id.
[33] V, 3, 10 [165, a].

dificultad no es menor si se supone que la cantidad es recibida inmediatamente en la materia primera (nº 11).

Como se ve, Suárez ha radicado de nuevo su solución en el principio esencial del ser, la unidad. El ser es uno e individuo, no por algo distinto del mismo ser, sino *por su entidad misma.* Las dificultades de Suárez han sido reconocidas más de una vez por los mismos tomistas y recientemente lo ha hecho el P. Manser, O. P.[34].

Al final resuelve Suárez los problemas de la *unidad formal* (unidad de esencia, que puede ser singular y universal) y la unidad propia de la esencia *universal*; pero ya con anterioridad hemos expuesto cómo Suárez profesa aquí su realismo en rigor moderado que respeta a la vez los datos de la realidad y nuestra manera de concebirla. Nos bastará hacer notar aquí cómo Suárez aplica consecuentemente su principio de la unidad fundamental del ser: "debemos, pues, decir, hablando en general, que el principio de la unidad formal *es toda la esencia o naturaleza de la cosa*"[35].

Las disputas VIII a XI las dedica Suárez al estudio de las otras dos propiedades trascendentales del ser: la verdad y la bondad trascendental, pero no podemos detenernos en ellas[33 bis].

2. *La materia y la forma.*

Explicada la esencia del ser en cuanto ser, pasa Suárez a explicarnos *las causas del ser*: primero nos hace conocer la estructura íntima del ser por el estudio de sus principios o causas intrínsecas, y aquí tenemos ocasión de conocer a fondo el pensamiento de Suárez sobre la famosa teoría

[34] *Das Wesen des Thomismus*, p. 650.
[35] VI, 9, 4 [248, b].
[33 bis] Ver nota 16 bis.

aristotélico-tomista del acto y de la potencia y sobre la distinción entre la esencia y la existencia elaborada por Sto. Tomás. Suárez nos hace penetrar en los seres que inmediatamente conocemos, como son los seres sensibles. Según su método analítico, los descompone en sus diversas piezas y las estudia primero en particular, para llegar finalmente a la síntesis general de las causas intrínsecas y extrínsecas del ser.

Tomemos un ser material, un árbol. En él deben distinguirse dos principios sustanciales realmente distintos: *la materia común* a todos los árboles y a todos los seres materiales, y *la forma*, que es la que constituye al ser en su calidad específica de árbol.

La materia es el primer sujeto. Por ella comienza Suárez. ¿Cuál es lo que podríamos llamar el estatuto metafísico de la materia?

Es conocido el origen aristotélico de la teoría de la *materia primera*. Según Aristóteles, la materia primera es eterna, es ingenerable e incorruptible, es absolutamente indeterminada. Sto. Tomás corrigió la mente de Aristóteles al afirmar con el creacionismo cristiano, que la materia no es eterna sino creada por Dios; pero interpretó en algunos pasajes la mente de Aristóteles en el sentido de aquella *indeterminación absoluta* que Aristóteles debía atribuír a una materia eterna e increada, pero que no hacía falta al filósofo cristiano que debe admitir la creación de la misma materia. Sin embargo, su interpretación de Aristóteles no es tan rigurosa que no atribuya a la materia primera cierta entidad y bondad propias y determinadas. En cambio, la tradición tomista volvió de nuevo a la indeterminación absoluta de la materia según Aristóteles, y a negarle toda actualidad propia. Queda reducida la materia primera a la llamada pura potencia: una *pura capacidad* de recibir la actuación de la forma.

Ante estas afirmaciones, Suárez se vio obligado por la fuerza de la razón y de la experiencia a inclinarse en este punto a la tradición de la escuela franciscana. En efecto, en primer lugar la materia tiene su entidad propia por sí misma, y no de manera intrínseca recibida de la forma.

Las relaciones entre la materia y la forma según la tradición tomista que encuentra Suárez ("los discípulos de Sto. Tomás comúnmente interpretan")[36], podríamos resumirlas en la siguiente forma:

La materia es pura potencia porque no tiene de sí, ni en sí, acto entitativo propio. La materia recibe la existencia de la forma, permaneciendo realmente distinta tanto de la forma como de la existencia. Por otra parte, la esencia misma de la materia es la de ser pura potencia, es decir, pura capacidad para recibir tanto el acto entitativo (la existencia) como el acto formal sustancial (la forma). Sin embargo, es la materia en su calidad de potencia receptiva de la forma la que limita y determina la perfección de la misma forma. Si la forma no fuera recibida en la materia sería ilimitada...[37] (sección IV, nº 6; y sección V, nº 2-6).

Sin embargo, Suárez encontraba las más graves dificultades en esta concepción de la materia y de sus relaciones para con la forma. En rigor, tal concepción implica una especie de formalismo que tiende a multiplicar las entidades según nuestra diversa manera de concebir una misma cosa; y rompe hasta cierto punto el principio de la unidad trascendental del ser y de su identidad consigo mismo.

Las principales dificultades que presenta Suárez obedecen a este desenfoque que él nota en los intérpretes de Sto. Tomás.

Primero, decir que la materia es *pura potencia*, en el sentido más riguroso de la palabra, es decir que la materia

[36] XIII, 5, 2 [441, b].
[37] XIII, 4, 6; 5, 2-6.

es una entidad que no consiste más que *en la privación absoluta de toda perfección.* Ahora bien, la privación absoluta de toda perfección, de toda actualidad, es la nada, no puede existir. Implica, pues, contradicción en los términos la de una entidad que es privación de todo ser, la existencia de la privación como tal.

En segundo lugar, según los intérpretes tomistas, la materia recibe la existencia de la forma. Ahora bien: ¿cómo puede una entidad recibir su acto existencial, y, por tanto, diferenciarse de la nada, por algo propio de otra entidad?

Tercero, igualmente interpretan a Aristóteles y Sto. Tomás como si la materia se distinguiese en realidad de su propia existencia; pero ¿cómo es posible, pregunta Suárez, que un ser se oponga al no ser *por una entidad distinta del mismo ser*? Porque de manera precisa la materia es ser en virtud de su existencia actual. ¿No parece esto contra la unidad fundamental del ser y contra el mismo principio de oposición entre el ser y el no ser, el principio de contradicción?

Cuarto, finalmente la materia es el principio de limitación de la forma. La materia es la potencia, la forma es el acto; ahora bien, la tradición llamada tomista, a partir de Cayetano, defiende que el acto no puede ser formalmente limitado en su razón de acto sino por la potencia en realidad distinta. Pero aquí de nuevo encontrará Suárez la dificultad de que un acto *se diferencia formalmente* en su limitación respecto de otro acto *en virtud de un principio distinto del mismo acto.* ¿No es esto en realidad contra el principio de unidad y de identidad del ser consigo mismo *que no pueden provenir sino del mismo ser, y no de algo distinto del ser*?

Por estas razones, Suárez construye, apoyado en los principios fundamentales del ser, la base más sólida e inconmovible de la metafísica aristotélico-tomista, y utilizando

a su vez las críticas que ya en este punto había formulado Escoto, elabora un esquema completo y coherente de la esencia de la materia y de la forma y de sus mutuas relaciones, es decir, de la estructura ontológica de los seres sensibles.

Conforme al principio de unidad y de identidad del ser, por el cual todo ser se distingue de cualquier otro por su propia entidad, y no por otra distinta, y se distingue de la nada por su propia entidad, y no por otra distinta, va Suárez asentando con solidez sus afirmaciones.

Según su método prolijo distingue Suárez en la misma materia lo que podemos llamar su esencia y su existencia: "debemos distinguir la cuestión de la entidad de la esencia y de la entidad de la existencia"[38] y debemos entender que el recibir la entidad de sí, y no de la forma, puede ser o porque no la tenga de la forma intrínsecamente, dando ésta el ser a la materia por su intrínseca información, o bien que no lo tenga de ninguna manera por la forma ni siquiera con relación o dependencia a ella. Expuesto con claridad el estado de la cuestión, oigamos a Suárez:

"Digo en primer lugar: *la materia primera tiene de sí misma y no recibida intrínsecamente de la forma su actual entidad de esencia*, aunque no la tenga sino con intrínseca relación a la forma.. , porque la materia creada por Dios y existente en el compuesto tiene su esencia real, pues de lo contrario no sería un ser real; pero la esencia de la materia no está constituída intrínsecamente en su ser de esencia por la forma; luego por sí misma tiene su entidad esencial sea ella cual fuere.. ". Notemos cómo insiste Suárez en que la esencia de una entidad no puede ser constituída por la esencia de otra entidad distinta (principio de identidad).

Pero todavía más clara es a este respecto la segunda prueba: "toda entidad simple necesariamente tiene por sí

[38] XIII, 4, 8 [411, b].

misma intrínsecamente su esencia, puesto que en esto consiste el ser entidad o esencia simple; pero la materia es una esencia simple; luego..."[39].

Defiende contra Aristóteles y Platón la creación de la materia: "la materia no tiene de sí su actual entidad o existencia sino que la recibe de la causa eficiente, es decir, de Dios. "[40].

Pero no sólo la esencia es una actualidad propia de la materia primera, sino también su misma existencia: "nosotros pensamos que la materia tiene su parcial existencia propia y que la existencia no se distingue en realidad de la esencia actual, sino, tan sólo, por nuestra manera de concebirla; y así juzgamos muy verdadero que la materia como en realidad es una entidad actual, *también es en realidad algún acto existencial*, y según la razón o nuestra manera de concebirla, se compone de la existencia y de la esencia, como de acto que la limita y de potencia a modo de objetiva"[41].

Así que concluye Suárez que, absolutamente hablando, *la materia no es pura potencia, o pura privación*, lo cual no puede ser una entidad real, sino que *tiene ya en sí alguna perfección* aunque mínima, es ser, es sustancia incompleta, y por eso repite, con palabras del mismo Sto. Tomás, que la materia por su misma naturaleza tiene alguna perfección y "bondad trascendental" (3 contra Gent., c. 20)[42]. Más aún, tiene su acto entitativo, "ya que no puede entenderse una potencia pasiva real sin alguna actualidad entitativa". ¿Cómo puede entenderse que algo sea verdadero y en realidad receptivo de otra cosa si en sí no es algo?... "Ya Sto. Tomás (I, q. 45, a. I ad I) dice que la materia no se llama ente en potencia a la manera que se dice que está en potencia el

[39] XIII, 4, 9 [411, b].
[40] XIII, 4, 15 [413, b].
[41] XIII, 5, 7 [415, b].
[42] XIII, 5, 9 [416, b].

ser posible, porque no existe contradicción en él; luego supone [Sto. Tomás] que existe algún ser en que actualmente consiste la potencia real pasiva, o más bien que sea la real potencia pasiva en el género de la sustancia"[43].

Sin embargo, puede mantenerse la denominación de pura potencia en un sentido *relativo*.

"Digo en tercer lugar: la materia es pura potencia respecto del acto informante o actuante y respecto del acto absolutamente y simplemente tal"[44], es decir, el acto del ser completo.

Entre las varias dificultades que va resolviendo Suárez, tomándolas de la interpretación contraria, recojamos la del célebre axioma: *de dos seres en acto no puede resultar un ser con unidad perfecta*. Veamos con qué precisión responde el Doctor Eximio: "El otro axioma: ex duobus entibus in actu non fit unum per se, *no puede entenderse de cualesquiera entidades actuales*; pues más bien es imposible que un ente propiamente tal y completo pueda componerse, a no ser de dos entidades *actuales* incompletas. Puesto que lo que no es nada, como ya lo hemos dicho muchas veces, no puede ser un componente real, y principalmente de un ser propiamente uno. *Debe, por tanto, entenderse de los seres ya en acto completos en sus géneros*; ya que ellos ni de suyo se ordenan a formar una unidad propiamente tal, ni pueden convenir debidamente para constituírla. Y no decimos que la materia sea ser en acto en esta forma (en acto completo), sino más bien decimos que es como cierta incoación del ser que naturalmente está inclinado y de suyo se une a la forma que completa el ser total"[45].

[43] XIII, 5, 10 [417, a].
[44] XIII, 5, 11 [417, a].
[45] XIII, 5, 17 [419, a y b].

3. *¿Limitación del acto por la potencia?*

Explicado así el axioma, pues no es posible otra interpretación, resulta de él una conclusión de suma importancia para la célebre teoría de la potencia y del acto. El principio de que *el acto debe ser necesariamente limitado por una potencia realmente distinta*, no puede mantenerse desde que hay que admitir el hecho de que la materia primera es propiamente un acto que no es recibido en otra potencia y que es, sin embargo, limitado. La limitación, por tanto, no puede provenir de una potencia realmente distinta. De aquí a la teoría general de que el acto no puede ser limitado por la potencia realmente distinta no hay más que un paso. Pero notemos una vez más que es aquí el principio que ha guiado a Suárez a través de toda la metafísica, quien lo orienta de nuevo: la unidad del ser y su identidad en virtud de su propia entidad. Un acto no se diferencia formalmente de otro acto en virtud de un principio extrínseco al acto, cual es la potencia, sino en virtud de principios diferenciales (actos metafísicos: género, diferencia, individuación), intrínsecos al mismo acto, en realidad identificados con él.

El problema no lo trata en forma directa Suárez sino al hablar de algunas de sus aplicaciones. Pero que este principio está rigiendo la mentalidad de Suárez es cosa que nadie pone en duda. Notemos algunas confirmaciones de esta posición intelectual. Primero: Ya hicimos observar cómo en la II disputación, sección IV, n. 16, demuestra Suárez "cómo puede una misma entidad por una misma simplicísima razón (objetiva) convenir y diferenciarse (de otra entidad)", es decir que para Suárez el principio de diferenciación y de conveniencia *no supone dos entidades distintas,* sino que puede fundarse en una misma entidad[46]. A nuestra diversa

[46] XV, 10, 61 [554, a...].

manera de concebir la misma cosa, como semejante o como desemejante, no corresponden entidades realmente distintas; la misma entidad ofrece el fundamento a nuestra doble concepción.

El mismo principio adopta Suárez al excluír la pluralidad de formas. Con Sto. Tomás y la escuela tomista defiende Suárez "que *en un compuesto natural no hay sino una sola forma sustancial*". Esta vez fundándose en el mismo principio rechaza Suárez primero la opinión de Avencebrol y de otros filósofos que pretendían poner formas diferentes por cada uno de los predicados esenciales correspondientes a cada sujeto [47]. Igualmente, la forma de corporeidad escotística [48]; y al final trata de la multiplicación de formas según los diversos grados de las cosas, que son cuatro en las sustancias materiales, a saber: los cuerpos inanimados, los vegetativos, los sensitivos y los racionales.

Aquí entran quienes defienden en el hombre tres almas, como Platón, y en los brutos defienden dos. Aquí entran también los maniqueos, que ponen dos almas, una buena y otra mala, principio del bien y principio del mal, y los nominalistas con Ockam al frente.

Ahora bien; todas estas opiniones que multiplican los principios de la misma cosa (bueno y malo, perfecto e imperfecto, animal y racional) son rechazadas porque "hemos demostrado que las formas no se distinguen realmente por los diversos predicados esenciales subordinados entre sí (notemos el principio: a nuestros diversos conceptos no corresponden entidades realmente distintas) y lo mismo prueban los argumentos aunque un predicado añada a otro un nuevo grado, porque cuando esos dos grados se juntan en una y la misma cosa, el uno respecto del otro, es como la diferencia específica respecto de la genérica, y así de ambos se forma

[47] XV, 10, 4 [538, a...]
[48] XV, 10, 7-15.

una especie sustancial como del universal y del particular; luego en realidad no se distinguen tales grados..., luego ni las formas que son los principios de tales grados o diferencias se distinguen realmente en tal sustancia" [49].

Y la razón dada al principio es que "ya se había demostrado antes que lo universal no se distingue realmente de lo particular, ni el género de la especie; luego siendo así que estos predicados (esenciales) se multiplican sólo por la abstracción y por la precisión de nuestro entendimiento, es inútil pensar que a ellos corresponden en realidad formas realmente distintas" [50].

La aplicación de estos principios a nuestro caso del acto y de la potencia es bastante fácil.

Según quienes defienden la distinción real necesaria para la limitación del acto por la potencia, es requerida aquélla precisamente porque la potencia y acto significan por sus mismos conceptos dos principios diversos, el uno de imperfección y el otro de perfección. ¿Cómo puede una misma realidad ser a la vez el fundamento de su propia perfección e imperfección?: "la perfección de cualquier manera considerada, no implica ni limitación ni tendencia necesaria a su propia negación, puesto que la perfección luchando contra sí misma (si incluyese en sí misma la imperfección) [es una contradicción interna], un nihilismo, pesimismo, tendencia del ser a la nada y del bien al mal. La perfección no puede ser imperfecta porque por sí misma es perfecta. La perfección no incluye en sí la razón de su limitación" [51]. Como se ve una misma realidad, según esta opinión no puede identi-

49 XV, 10, 20 [541, b].

50 XV, 10, 4 [537, a].

51 L. de Raeymaeker, *Metaphysica generalis*, Warny, Lovaina, 1935, p. 118. Los modernos tomistas de la escuela de Cayetano han acentuado todavía más el formalismo en las cuestiones de acto y potencia. Véase la exposición clara y documentada con textos de *Hugon, Garrigou-Lagrange, Gredt, Remer*, etc., que hace el *P. L. Fuetscher: Act und Potenz*, Innsbruck, 1933.

ficar el principio de perfección y de imperfección, y dirían los maniqueístas, el principio del bien y del mal. A cada uno de nuestros conceptos debe corresponder en este caso una entidad en realidad diferente. Pero ¿no es esto, pregunta Suárez, multiplicar las formas por los diversos predicados quidditativos? ¿Cuántas entidades reales no deberíamos presuponer si siguiéramos este camino de tendencia verdaderamente formalista? No, dirá Suárez, "si la distinción y la conveniencia son de diversos órdenes no repugna que se funden en la misma realidad". Y si son del mismo orden en tanto habría oposición en cuanto que desde el mismo punto de vista se afirmase que la entidad es perfecta o imperfecta. De lo contrario no hay contradicción.

Veamos un ejemplo claro en que a la vez en una misma entidad puede existir la perfección y la imperfección, tomadas bajo diversos aspectos. "A la tercera dificultad se responde que la materia es *toda potencia* y *toda acto*, como lo explicamos, no por composición real del acto con la potencia, sino por identidad y, por así decirlo, por íntima y trascendental inclusión, porque *no toda potencia se opone a todo acto sino con proporción; así que la potencia receptiva no se opone al acto entitativo incompleto, sino más bien lo incluye esencialmente*" [62].

Si, pues, el acto no es limitado por la potencia en realidad distinta, ¿de dónde proviene su limitación? De nuevo Suárez aplicando su principio de la unidad e identidad del ser consigo mismo, nos dirá que la limitación proviene de que en la misma entidad se identifican elementos objetivos de los que unos determinan y limitan a otros hasta el último grado de limitación que es la individuación. Y así tanto la materia primera como la forma, tanto la potencia como el acto en rigor distintos, cuando llegan a constituír el com-

[62] XIII, 5, 18 [419, a]. Conf., también, XIII, 9, 9 [441, a y b].

puesto están ya previamente limitados en su esencia hasta la individuación, y en su existencia por la esencia con que se halla identificada. En una palabra, por su propia composición metafísica.

Así, por ejemplo, el caso de la materia primera que ya tiene su propio acto metafísico antes de unirse a la forma: "la materia no se dice pura potencia respecto de todo acto metafísico, esto es, porque no tiene ningún acto metafísico; porque esto no puede ser verdadero. En primer lugar porque la materia *por su mismo concepto esencial puede ya entenderse compuesta del género y diferencia*; como, por ejemplo, si la materia del cielo y de estos cuerpos inferiores se distinguen específicamente, esta materia de las cosas corruptibles de la cual ahora tratamos, constará del género de la materia en común y de la propia diferencia, que puede tomarse por su relación a la forma de ser corruptible; tiene, por lo tanto, esta materia *su acto formal metafísico por el cual está constituído en su esencia*" [53].

4. *La esencia y la existencia.*

Suárez continúa tratando en sus disputas metafísicas todo lo relativo a las causas del ser y en especial a la causa primera. Luego, a partir de la disputa XXVIII, se ocupa de la primera división del ser en finito e infinito; dada la excelencia del ser infinito comienza por él, tratando de la existencia y de la esencia de Dios; porque Él es "el primero y principal objeto de esta ciencia y de suyo el más digno de todos; y además su conocimiento arroja gran luz sobre el conocimiento de todos los demás seres no sólo a posteriori, sino también según nuestras posibilidades, a priori" [54].

[53] XIII, 5, 9 [416, b].
[54] XXIX, 1 [21, b].

Sin embargo, nosotros para terminar ya el diseño de la estructura metafísica de los seres creados, según Suárez, vamos a ocuparnos enseguida de otro aspecto de la composición esencial de las criaturas: *la de la esencia y de la existencia.* Es sabido que según Sto. Tomás en las criaturas existe una composición entre la esencia y la existencia, entre el *quod est* y *quo est.* Acerca de si esta composición es real o solamente según nuestra manera de concebir la cosa, no es claro que Sto. Tomás se haya pronunciado.

Hay quienes juzgan evidente que Sto. Tomás defiende la distinción real. Hay otros que juzgan que ni por sus escritos, ni por la tradición que se conservó de su enseñanza oral, puede atribuírse a Sto. Tomás con certeza la distinción real entre la esencia y la existencia. Sea de esto lo que fuere, Suárez encontró en su tiempo la tradición tomista que interpretaba en este sentido la mente de Sto. Tomás. Pero él se guarda muy bien de atribuír sin más esta opinión al Sto. Doctor. Dice que "se piensa (existimatur) que ésta es la opinión de Sto. Tomás" [55].

Quienes afirman la distinción real entre la esencia y la existencia se fundan ante todo en la teoría del acto y de la potencia en que la limitación del acto no puede provenir sino de una potencia realmente distinta. El principio adolece para Suárez del mismo defecto que el expuesto al tratar de la teoría en general de la limitación del acto por la potencia. Es decir que hay una confusión entre el orden lógico y el orden real, una tendencia a multiplicar los principios en rigor distintos en una misma cosa por razón de los diversos predicados, de los diversos aspectos o conceptibilidades de una cosa. *La existencia* en su concepto lógico no dice limitación alguna. Y por esto, ¿será necesario que la limitación de la existencia provenga de una entidad en realidad distin-

[55] XXXI, 1, 3 [225, a].

ta y que no pueda estar ya incluída en la misma entidad de la existencia? Suárez, en virtud siempre del mismo principio de unidad e identidad del ser consigo mismo, rechaza, primero, que la entidad existencia pueda ser diferenciada o limitada por algo distinto de ella; y segundo, que la entidad de la esencia pueda distinguirse del no ser o de sí misma como posible, por otra entidad distinta de ella. Oigamos al mismo Suárez: "Esta tercera opinión ha de explicarse de tal manera que se instituya la comparación entre la existencia actual que llaman el ser en ejercicio de su acto, y la esencia actual existente. Y en este supuesto afirma esta opinión que *la existencia y la esencia no se distinguen realmente*, aunque la esencia concebida en absoluto y separadamente en cuanto está en potencia se distinga de la existencia actual, como el no ser del ser. Y esta opinión explicada en esta forma juzgo que es del todo verdadera. Su fundamento es el siguiente, en breves palabras: [notemos cómo Suárez aplica sin falta su principio] *no puede cosa alguna intrínseca y formalmente ser constituída en razón de ente real y actual, por otra cosa distinta de ella, porque por lo mismo que se distingue uno de otro, como el ser del otro ser, por lo mismo tiene el ser su ser, como distinto del otro, y por consiguiente formal e intrínsecamente no es ser por otro*[56].

Suárez ha propuesto con claridad su opinión y ha dado la prueba fundamental apoyada en la unidad e identidad del ser consigo mismo: el ser no puede serlo real y actualmente *per aliud distinctum ab ipsa*, por algo distinto de él mismo.

Nos basta ver cómo en la solución del principal argumento utilizado para probar la distinción real entre la esencia y la existencia procede Suárez confrontando el contenido de ese argumento con el principio intangible de la unidad e identidad del ser, comprobando que la opinión contraria tiende

[56] XXXI, 1, 13 [228, b].

a multiplicar las realidades a medida que se multiplican nuestros conceptos acerca del mismo objeto. Suárez, en cambio, arraigando su concepción en la realidad misma, sólo ve en ella *el fundamento real* para las concepciones diversas, salvando la unidad ontológica del ser.

Con precisión expone Suárez el argumento fundamental tomándolo de Cayetano y del Ferrariense, principalmente: "En segundo lugar arguyo afirmando que la existencia de la creatura es *una existencia recibida en otro*; luego recibida en la esencia, ya que no puede pensarse otro donde sea recibida; luego es una cosa distinta de la esencia, ya que no puede una misma cosa ser recibida en sí misma. El primer antecedente se prueba porque *la existencia irrecepta es una existencia subsistente por sí misma en fuerza de su actualidad, ya que está del todo separada de sujeto o potencia en que sea recibida: por lo tanto, es una existencia perfectísima y suma, y por ello es acto puro, y algo infinito en el existir*; luego repugna que la existencia de la creatura sea enteramente irrecepta. Y se confirma el argumento porque tal existencia no tiene con qué pueda ser limitada; ya que no es limitada por la potencia en que se recibe, puesto que no la tiene, ni tampoco es limitada por el acto o por la diferencia, que venga a ser como un acto respecto de la existencia; puesto que siendo la existencia la última actualidad no puede ser constituída por un acto que la limite; por lo tanto, *para que la existencia de la criatura sea finita y limitada es necesario que sea acto de la esencia en que es recibida y por la que es limitada*" [57].

Notemos que la dificultad, con claridad expuesta por Suárez, toca a la esencia misma del problema y propone con todo relieve las razones fundamentales del adversario. También notemos cómo el argumento que gira alrededor de

[57] XXXI, 1, 5 [225, b].

la teoría del acto y de la potencia, presupone que porque la existencia no tiene en su concepto un principio de limitación debe buscarlo en algo en realidad distinto: "tale esse non habet unde limitetur" [realmente distinto, y, por lo tanto, sencillamente no lo tiene]. El tránsito del estado *conceptual* del objeto del conocimiento al estado real, y, por lo tanto, el paralelismo entre el estado conceptual del objeto y su estado real es manifiesto en la teoría de la tradición tomista, inspirada en Cayetano.

Suárez responde apoyándose en la misma teoría del acto y la potencia, pero habiéndola apoyado con anterioridad en el principio de la unidad y de la identidad del ser tal como se nos ofrece en su estado existencial. La existencia, nos dirá Suárez, puede ser limitada aun cuando no sea recibida en un sujeto *realmente* distinto. Más aún, en rigor es limitada porque se halla *identificada realmente con la esencia* que la determina a tal género de existencia. "Para que esto quede más claro podemos distinguir una doble contracción o limitación: metafísica y física. *La contracción [limitación] metafísica no requiere distinción actual independientemente de nuestra inteligencia* (ex natura rei) entre lo contraído y lo que contrae, sino que para ella basta la distinción de conceptos con algún fundamento en la realidad; y de esta manera (usando la terminología de muchos) podemos admitir que *la esencia es determinada y limitada por relación a la existencia, y al revés la misma existencia es determinada y limitada, porque es acto de tal esencia.* Tratándose de nociones distintas, o de diverso género de causalidad, este círculo no es contradictorio; como distinguimos en la misma esencia el género y la diferencia por la cual la especie es constituída en tal y en tanta perfección, y la misma diferencia, en cuanto es diferencia, puede decirse limitada por su relación con tal género cuyo acto es, y viceversa". Notemos que el ejemplo puesto por Suárez coincide con el

ejemplo utilizado por Sto. Tomás en su célebre pasaje del *L. II, c. 52, Contra Gentes.* Pero sigue Suárez: "Pero hablando físicamente [tal como en realidad se realizan estos conceptos] si la esencia es simple, sustancial, y completa, cual es la sustancia angélica; en realidad no necesita de algo [distinto de ella] que formal e intrínsecamente la limite, fuera de ella misma [de su misma entidad física] sino que... física y realmente es limitada por sí misma. Ahora bien, no siendo la existencia otra cosa que la esencia constituída en acto, así como la esencia actual por sí misma... es formalmente limitada, así también la existencia creada tiene la limitación *de la misma esencia,* no porque sea potencia [realmente distinta] en que sea recibida, sino *porque en realidad no es otra cosa que la misma esencia actual*" [58].

Suárez, pues, demuestra que la limitación de la entidad existencia no puede en realidad (physice loquendo) provenir sino de su identidad con la esencia misma. Y en virtud de que ambos conceptos se hallan realizados en la misma entidad (de una manera igual que el género y la diferencia), pueden existir limitados. En cambio, la limitación por un principio extrínseco no tiene sentido, ya que la cosa permanecería en su entidad tal cual, sin poder ser limitada formal e intrínsecamente por algo distinto de ella.

El tránsito que en la interpretación tomista de Cayetano aparece del orden conceptual o lógico al orden real, es corregido por Suárez manteniendo el fundamento real de nuestros conceptos, por un lado, y por el otro, la unidad real del ser.

Como vemos, el principio directivo y constructor de todo el sistema metafísico del Doctor Eximio, a lo menos en sus líneas maestras, es siempre el mismo. Hay una perfecta unidad de concepción. Hay una coherencia de las partes

[58] XXXI, 13, 18 [304, a].

con el todo, y un desarrollo armónico en cada una de ellas del principio fundamental establecido al estudiar la esencia misma del ser. Este principio, como lo hemos visto, es el de la unidad e identidad esencial del ser consigo mismo y su irreductibilidad al no ser o a otro ser distinto. Más sólido fundamento de una metafísica es imposible encontrar. Él se apoya precisamente en los dos primeros principios del ser: el principio de unidad (identidad del ser consigo mismo) y el principio de contradicción (oposición del ser al no ser). ¿Cuál es, pues, la diferencia fundamental entre la llamada interpretación tomista inspirada en Cayetano y la interpretación tomista de Suárez acerca de la teoría aristotélico-tomista del acto y de la potencia? Que la primera concibe el acto y la potencia en su concepto *abstracto*, y las proyecta al mundo real tal como existen en la mente; esto proviene de no atender de manera suficiente al estado existencial de ellos, y de no haber recurrido al principio superior del ser para explicar la misma estructura del acto y de la potencia. Suárez, en cambio, el mismo concepto de acto y de potencia y el de las realidades que a ellos deben corresponder las confronta con el principio trascendental de la unidad e identidad del ser consigo mismo. Por esta razón, cuando acto y potencia en realidad distintos entran a constituír el ser completo ya están *en sí mismos constituídos previamente*, en virtud del principio esencial del ser *en su realidad esencial de entes incompletos*, que identifican consigo mismos toda razón objetiva en el orden del ser incompleto, sin que puedan en este orden recibir formal e intrínsecamente sus atributos esenciales de un ser extraño a su propia entidad.

III. TEODICEA

Hasta aquí hemos tratado sólo la estructura de los seres creados. Pero Suárez, como todo filósofo católico, halla al

recorrer los seres creados una especie de vacío ontológico que el filósofo debe explicar. Este vacío ontológico existente en los seres creados es *la contingencia*. La contingencia es *el hecho* en que de nuevo se apoya el realismo de Suárez para elevarse hasta la contemplación del ser increado y causa primera de los seres contingentes.

Es el último problema que nos queda por resolver para dar una idea de conjunto de la metafísica suarista.

Para exponer el pensamiento de Suárez acerca de Dios vamos a seguirlo brevemente en las consideraciones, que en sus disputas metafísicas nos hace acerca de estos tres puntos:

1) la existencia de Dios;
2) la unidad y la simplicidad de Dios;
3) la relación entre Dios y las creaturas.

Suárez, para demostrar la existencia de Dios, toma el camino más firme que encuentra.

Examina cuatro medios de probar la existencia de Dios. El uno se apoya en principios del orden *físico*: tal Averroes; el otro se apoya en principios del orden metafísico: tal Avicena, Alberto Magno, Escoto; el tercero admite cualquiera de los dos principios; el cuarto requiere a ambos principios del orden físico y metafísico. Suárez opta por el principio metafísico, presupuesto *el hecho de la existencia de algunos seres* en el universo percibida experimentalmente. La demostración suareciana entra, por lo tanto, en la tradición de la escolástica en su período de madurez, que no admite los argumentos a priori y a simultáneo para la demostración de la existencia de Dios[59].

El argumento principal lo apoya Suárez no en el principio clásico (*omne quod movetur ab alio movetur*) porque con propiedad pertenece al orden físico (del movimiento local), sino en el *principio metafísico* (*omne quod fit ab*

[59] XXIX, 1

alio fit). Este principio lo demuestra Suárez por reducción al principio de contradicción, "porque la cosa que es hecha adquiere su ser por una acción; ahora bien, la cosa que obra o que produce, se supone que tiene ser y, por lo tanto, envuelve abierta repugnancia que una cosa se produzca a sí misma; porque antes de que exista la cosa no puede estar en el acto formal o en el acto virtual [necesario] para poder producirse a sí misma. . ., y en el mismo no ser, no puede haber capacidad para producirse a sí mismo"[60].

Esto supuesto, puede Suárez proponer su argumento para demostrar con evidencia, a posteriori, la existencia de Dios, por los siguientes grados:

a) existe un ser increado, ser necesario;

b) el ser necesario *es simplicísimo y uno*;

c) y finalmente *es sumamente perfecto*.

La existencia del ser increado se prueba fundándose en el principio metafísico y en un hecho de la experiencia: "todo ser o es hecho, o es no-hecho o increado; pero no pueden todos los seres que existen en el universo ser hechos; luego es necesario que exista algún ser no hecho o increado. . . . La menor se prueba porque todo ser hecho es hecho por otro [principio metafísico]; luego ese otro por quien es hecho o es a su vez hecho o no lo es; si no es hecho, ya existe algún ser increado, que es lo que pretendíamos; pero si es hecho, es necesario que sea hecho por otro; y de éste nuevamente tendremos que preguntar lo mismo, y así sucesivamente hasta llegar por fin a un ser increado si no queremos multiplicar el caso hasta lo infinito, o admitir un círculo en la producción de los seres; pero estas dos últimas hipótesis no son admisibles, luego es necesario llegar hasta un ser increado[61]. Suárez excluye luego con evidencia la hipótesis de un proceso indefinido o de un

60 XXIX, 1, 20 [27, a 7 b]
61 XXIX, 1, 21 [27, b].

proceso circular en la producción de los seres. Este mismo argumento prueba que Dios es un ser necesario, o necesariamente existente, ya que *tiene de sí mismo su propia existencia*; pero, sin embargo, para probar con plenitud la existencia de Dios es necesario, dice Suárez, probar "que tal ser increado y necesario por sí mismo *sólo puede ser uno numéricamente* por su naturaleza y esencia, y entonces aparecerá también claro que él es la *primera causa* de todos los demás seres que existen o pueden existir y que, por lo tanto, es Dios"[62]. Primero da Suárez una prueba *a posteriori* de la unidad de Dios tomada de la grandeza y del orden maravilloso del Universo, cuya "admirable conexión y orden suficientemente declaran que existe un ser primero por el cual son gobernadas todas las cosas y en el cual tiene su origen"[63]. Esta prueba, extensamente expuesta, está tomada de la Sagrada Escritura, de los Stos. Padres y del mismo Sto. Tomás. Pero Suárez nos da, como buen metafísico, la demostración *a priori* de la unidad de Dios, supuesta y probada *a posteriori* la existencia de un ser necesario[64]. Veamos cómo procede. Elegimos de los varios argumentos que propone, todos a priori y todos inspirados en Sto. Tomás, el más significativo para nuestro intento: "el ser que es necesario por sí mismo, existe necesariamente en cuanto que es tal ser singular; luego es imposible que existan muchos seres necesarios; luego no pueden existir muchos seres increados; luego todo lo que existe ha sido producido por un solo ser increado".

La primera consecuencia es clara porque "la singularidad de la cosa no es comunicable a otro...; ahora bien, siendo el ser necesario por esencia tal en cuanto es singular, porque no es ser en acto sino en cuanto es singular, la singularidad misma debe pertenecerle a él por necesidad intrín-

[62] XXIX, 3, 1 [34, b].
[63] XXIX, 2, 7 [36, 6].
[64] XXIX, 3.

seca, y no por otro concepto ni dependientemente de otro ser" [65].

Es decir, que según Suárez, Dios es necesariamente uno porque es necesariamente existente. Ya que todo ser existente en realidad es necesariamente singular, individual, como Pedro, y *lo individual es necesariamente inmultiplicable.* De aquí podemos muy bien deducir con cuánta lógica procede Suárez cuando niega que el principio de la multiplicación de los seres dentro de la misma especie sea la materia. No, el principio de multiplicación, la última raíz metafísica de la posibilidad de la existencia de muchos individuos dentro de una misma especie es que la especie como tal *no es existente per essentiam suam* y, por lo tanto, no es necesariamente singular.

Finalmente, de la misma necesidad del ser increado o de su oposición a la contingencia deduce Suárez la suma simplicidad y perfección divinas. Dios es el acto puro por oposición a todos los demás seres creados que son por esencia potenciales. Y es el acto puro sobre todo en el orden del existir en cuanto que excluye toda potencialidad respecto de su propia existencia. Su esencia es su acto de existir, porque su esencia es existir necesariamente. Así excluye Suárez *la composición, aun en el orden conceptual,* entre la esencia y la existencia divina, y en rigor esta simplicidad de Dios aun en el orden conceptual es la prueba fundamental de donde brota, como ya lo hemos visto, la unidad de Dios, y puesto que de la unidad proceden, según nuestra manera de entenderlas, todas las demás perfecciones divinas, resulta en último término que de *la unidad lógica entre la esencia de Dios* y su acto de existir fluyen espontáneamente todas las conclusiones de la teodicea suarista; y en esto creemos que hay una perfecta coincidencia de puntos de vista entre Sto. To-

[65] XXIX, 3, 9 [50, b].

más y Suárez. Oigamos las mismas palabras del Doctor Eximio: "Hemos probado antes que el ser primero no puede tener su existencia sino de su misma esencia... y lo declaramos más ahora: Dios no está *ni puede concebirse* que esté en potencia para existir, porque necesariamente y simplemente existe en acto; luego la existencia no se concibe como algo que se añade a la esencia de Dios como si estuviese en potencia objetiva para existir. Pero ni siquiera puede tener relación a la existencia como potencia receptiva; luego de ninguna manera puede formar composición con la esencia de Dios, sino que es *formalísimamente* la misma esencia"[66].

Conclusión.

Si queremos ahora en una recapitulación general comparar la estructura, llamémosla así, metafísica de Dios y de las creaturas, del Creador y de todo el Universo creado, veremos cómo toda la concepción metafísica de Suárez se apoya en la percepción que la realidad del ser en cuanto ser nos permite hacer de su principio fundamental: la unidad del ser consigo mismo, la identidad del ser consigo mismo y la oposición del ser al no ser no pueden provenir de algo extrínseco al ser.

En segundo lugar podremos comprobar que en virtud de este principio ha aparecido una concepción ordenada y armónica de Dios y de todos los seres creados que llega a explicar su íntima esencia y naturaleza.

Y en tercer lugar podemos ver cómo resuelve el problema básico de toda filosofía: la distinción esencial entre el Universo y el Creador y la dependencia metafísica, física y moral de aquél respecto de Dios. Es fácil intuír que de aquí arranca la concepción del orden moral de la obligatoriedad de la ley natural y positiva, de la solidaridad que abraza y

66 XXX, 4, 2 [74, b].

vincula entre sí a todos los hombres, tanto en el orden individual como en el orden social e internacional. Y así comprobamos que las concepciones maravillosas del legista y del internacionalista tienen su último fundamento en los principios del metafísico.

Para no alargarnos demasiado vamos tan sólo a insinuar la íntima conexión de las tesis fundamentales de Suárez acerca de Dios y de las criaturas. Por todo lo ya expuesto creemos que será suficiente una breve indicación.

Según el principio fundamental de la unidad e identidad del ser consigo mismo, y de la oposición del ser al no ser por su propia entidad, y no por un principio en realidad distinto del ser (principio de contradicción), todo ser en su estado existencial no puede distinguirse en rigor de su acto entitativo que lo distingue del no ser, ni puede estar limitado formalmente en sus perfecciones entitativas (limitación del acto por la potencia realmente distinta) por las que el ser se distingue de los otros seres por una entidad en realidad distinta.

De aquí resulta que en los seres creados no puede haber distinción real entre la esencia y la existencia. Y por lo tanto, en los seres simples queda excluída la composición real, y en los seres compuestos sustancialmente (materia y forma físicas) cada una de las partes componentes identifica consigo mismo su esencia y su existencia, y el principio de limitación formal de sus propias perfecciones.

Pero en los seres creados la esencia puede concebirse sin que por necesidad se la deba concebir en su acto existencial. Hay, por lo tanto, una distinción lógica, una composición lógica en todo ser creado. Esto basta para que la esencia de la creatura no exija de suyo existir necesariamente, o, lo que es lo mismo, sea un ser contingente.

Y aquí se funda la esencial diferencia entre Dios y las creaturas.

La esencia divina incluye por necesidad en sí misma su acto existencial hasta el punto de que es absurdo concebir la esencia divina con cualquier clase de potencialidad respecto de su actual existencia.

Es lógico, a la inversa que si ésta es la característica esencial del ser increado (identidad lógica entre la esencia y la existencia), baste la no identidad lógica (distinción lógica entre la esencia y la existencia) para distinguir esencialmente a Dios de las criaturas, más aún que ésta sea la nota esencial de la creatura, ya que esto equivale a ser una esencia contingente. El panteísmo queda tan nítida y lógicamente excluído de la metafísica de Suárez que con dificultad podrá darse una explicación más profunda y más lógica de la distinción entre el ser creado y el ser increado.

Y éste es el punto esencial a donde en último término convergen todas las diferencias que fundan la analogía metafísica entre el ser finito y el infinito, el ser por esencia y por participación, el ser increado y creado, el ser Acto puro y el ser potencial, el ser "a se" y el ser "ab alio", el ser necesario y el ser contingente (confer. Disputatio XXVIII, sección 1ª, especialmente el número 15: *División del ser en acto puro y potencial*).

II

UN ESTUDIO ORIGINAL SOBRE SUÁREZ

El trabajo que publicamos a continuación de estas líneas, se debe al *R. P. Hunter Guthrie, S. I.*, profesor de filosofía de la Universidad de Fordham (Nueva York), y uno de los mejores filósofos actuales de los Estados Unidos de Norteamérica. Lo hemos hecho traducir a nuestro idioma, porque ha sabido condensar en pocas páginas los aspectos más interesantes del eminente teólogo y filósofo, el P. Francisco Suárez, y valorizar justamente su relevante significación histórica. Nuestros lectores podrán con facilidad hacerse cargo de la verdad de nuestra afirmación. En estas páginas se pone de relieve, en una forma que no admite réplica, el espíritu genialmente constructivo y esencialmente cristiano, que informó la magna obra filosófica de Suárez, como metafísico y como jurista. He aquí un rasgo característico de la metafísica de Suárez. Y, por ello mismo, es un rasgo que de una manera particular recomienda todo el sistema metafísico de Suárez, porque le da una firmeza de principios y una seguridad y ortodoxia en la doctrina de valor incomparable.

Esta afirmación, contenida en la idea central del P. Guthrie, es la mejor respuesta para quienes desde principios de siglo han pretendido crear en torno de la filosofía de Suárez una especie de leyenda negra, por la cual atribuyen a los principios directivos de la metafísica de Suárez el origen de las desviaciones de la filosofía moderna. Nada más inexacto, pues es el espíritu genuinamente cristiano,

el instinto fino de la ortodoxia católica, el que guiaba siempre al insigne maestro de Salamanca y de Coimbra. Pretender, no ya descubrir principios heterodoxos, sino afirmaciones positivamente desviadas, es desconocer en absoluto el verdadero sentido, la raíz profunda, y la característica esencial de la filosofía de Suárez. Filósofo católico, filósofo católico por excelencia, como él mismo se profesa en la introducción a sus disputas metafísicas, es ante todo la seguridad de la doctrina la que lo orienta en la búsqueda libre y desinteresada de la verdad.

Con el objeto de situar la interpretación de Suárez, que nos trazará a continuación con mano maestra el P. Hunter Guthrie, dentro de los estudios actuales con los cuales se está revalorizando la filosofía del *Doctor Eximio*, vamos a dedicar unas líneas a comparar entre sí los últimos tratados sobre la filosofía de Suárez.

Cuatro son, que sepamos, los trabajos de alguna importancia realizados con el fin de descubrir la característica esencial de la filosofía de Suárez, y en particular de su metafísica. El R. P. Pedro Descoqs S. I., ha señalado como principio fundamental de la filosofía de Suárez el de la contingencia. La noción de contingencia informa todo el sistema y es la base de la diferencia esencial entre Dios y las creaturas.

Por su parte, un meritorio investigador de la historia de la filosofía, el R. P. Bernardo Jansen, S. I., ha señalado como característica fundamental de Suárez, el estudio de la realidad concreta: Suárez parte siempre del análisis de lo concreto, singular y existencial, y, guiado por su interpretación más inmediata, solidifica los primeros principios [1].

En el presente estudio nos señala el R. P. Guthrie el sentido de la filosofía cristiana como una de las princi-

[1] B. Jansen, S. I., *Die Wesenart der Metaphysik des Suárez*, "Scholastik", XV Jahrg., Heft 2, 1940, ps. 161-186.

pales características de Suárez, y su particular significación histórica.

Por nuestra parte hemos creído necesario observar que el principio característico de la metafísica de Suárez, lo que da unidad y cohesión a todo su sistema, *es el principio de la unidad del ser.* Si queremos hacer una comparación entre Suárez y los escritores que le precedieron, debemos decir que lo que caracteriza a Suárez es el haber interpretado el ser con una atención especial, y lo más inmediata posible, en su propiedad primera y fundamental, que es la unidad. Junto con su realismo y con su estudio de lo concreto, el recurso a la unidad fundamental del ser está incluído, a nuestro parecer, en casi todas sus tesis fundamentales.

Estas cuatro apreciaciones, lejos de oponerse, nos dan la visión completa del sistema de Suárez, y nos descubren la riqueza y el valor integral de su contenido.

Es cierto que Suárez toma como principio la contingencia, pero es como el punto de partida en la dirección ascendente hacia los primeros principios. En cambio, cuando quiere construír el sistema en dirección descendente, y como deduciendo las consecuencias implicadas en los primeros principios, parte Suárez del principio de la unidad del ser.

Que el estudio de lo concreto es también característico de Suárez, no se puede dudar, y lo ha demostrado claramente Jansen. Pero esta característica se refiere *al método*, y no a los principios directivos de donde parte, como de su fuente, todo el sistema.

Finalmente, el sentido cristiano de la metafísica de Suárez, que con acierto señala el P. Guthrie, es una propiedad, que imprime el sello a todo el sistema, el cual por su parte se ha desenvuelto según sus principios intrínsecos.

He aquí cómo estas cuatro interpretaciones de Suárez coinciden y se completan.

Pero no se ha limitado el P. Hunter Guthrie a señalar este mérito característico de la doctrina de Suárez. Es éste, sin duda, el que con mayor relieve y con más originalidad hace resaltar en esta versión sintética de la significación histórica del maestro granadino. Sin embargo, el estudio del P. Guthrie es completo, o por lo menos subraya las facetas principales del contorno filosófico de Suárez. Es verdaderamente magistral, y revelador de un profundo conocimiento de la historia de la filosofía, la interpretación del fondo histórico de la filosofía, desde el siglo XIII hasta el siglo XVII. Perfecto conocedor de sus corrientes, señala con inteligente agudeza e interpretación sólidamente fundada, el verdadero curso de los acontecimientos y el valor que corresponde a cada uno de los actores en este drama medieval, que culminó con el renacimiento de la escolástica en los siglos XV y XVI; ajusta los méritos con una precisión, que esperamos podrán valorar por sí mismos todos los estudiosos. Aspectos nuevos, relieves desconocidos o insuficientemente señalados de la filosofía del siglo XIII con sus grandes sistematizaciones, del movimiento imponente del nominalismo, y del resurgimiento escolástico, los expone el P. Guthrie con enfoque magistral, y le sirven para una interpretación tan realística como acertada, a nuestro juicio, de la significación histórica del P. Francisco Suárez.

Este trabajo viene a ser una manifestación más de la tendencia actual a revalorizar los méritos de una de las mayores glorias de la escolástica, no superada todavía en muchos aspectos. A principios de siglo no faltaron quienes creyendo ver en Suárez un abierto y sistemático opositor de la filosofía de Sto. Tomás, intensificaron un movimiento menos favorable al *Doctor Eximio*. Desde hace algunos años se le hace más justicia, y se le reconoce en estudios de verdadero valor científico, no sólo sus méritos y su originalidad genial, sino también la coherencia fundamental de Suárez con el pensamiento de Sto. Tomás, el respeto

que guardaba por su autoridad, la que estudia con verdadera simpatía, y sigue dentro de los límites indispensables de una justa libertad filosófica.

La versión que presentamos, hecha directamente del texto íntegro del estudio del P. Guthrie, mantiene el carácter de la redacción primitiva, destinada a una conferencia sobre el *Doctor Eximio* en la Universidad de Fordham. Esto explica la naturaleza de su redacción, y la ausencia de notas marginales y referencias bibliográficas, que por lo demás hubiera sido fácil redactar.

Esperamos que sea para los lectores un alto placer intelectual la lectura de estas páginas, que constituyen un magnífico y merecido monumento a la personalidad y a la obra filosófica del más genial de los teólogos y filósofos españoles.

Hunter Guthrie, S. J.

LA SIGNIFICACIÓN HISTÓRICA DE FRANCISCO SUÁREZ

(Traducción del inglés, con autorización del autor)

Las opiniones acerca de Francisco Suárez recorren toda la gama de las apreciaciones, desde la mofa de Victor Cousin hasta el título oficial de *doctor eximio y piadoso*, conferido por primera vez en 1607 por Paulo V; desde el aterrador desdén de un colega jesuíta más antiguo, quien escribió al Padre General que, en su opinión, Suárez era un advenedizo, hasta el juicio del protestante Heerebord, que lo proclamó *"omnium metaphysicorum papa atque princeps"*. En nuestro intento de dar una evaluación histórica de Suárez, no nos apoyaremos en la autoridad, la cual, en este caso, nos ofrece una variedad de opiniones demasiado amplia para ser merecedora de crédito. Más bien, recurriendo al testimonio de los hechos, dejaremos que éstos delineen el retrato de Suárez, su claroscuro de altos méritos y defectos. Para delimitar una materia tan vasta —pues la actividad intelectual de Suárez fue múltiple— es nuestra intención restringir esta investigación al campo de la filosofía. Dentro de esta área de esfuerzo intelectual, nos proponemos valorar la labor de Francisco Suárez.

La especulación filosófica de la Edad Media ha sido a menudo caracterizada como un prolongado esfuerzo para fijar el problema de los universales, que fue legado a la humanidad en la tercera centuria de la era cristiana por el *Isagoge* de Porfirio. Es éste un estrecho y peyorativo juicio

acerca de este período de la historia. Dejando a un lado las aspiraciones y puntos de vista personales de los pensadores que vivieron en esa era, y tomando como nuestro punto de vista la elevada posición de un Agustín, que leía la historia como el desarrollo del plan providencial de Dios en los asuntos temporales de los hombres, caracterizaríamos la actividad intelectual de la Edad Media como un prolongado esfuerzo de la razón humana para valorarse a sí misma, esto es, para encontrar su posición en la jerarquía de la realidad creada. Bajo este aspecto, la piadosa y laudable aspiración de San Anselmo: *Fides quaerens intellectum* dio origen a la más profunda, más fundamental cuestión: *sed quit est intellectus?* Aun formulando nuestro juicio de la historia desde el punto de vista providencial, es instructivo ver de qué manera sucesivos pensadores fueron cautos en evitar esta crítica cuestión del valor intrínseco de la razón humana, hasta que la fortuita aparición de los escritos de Aristóteles, a fines de la duodécima centuria, hizo vanos todos los esfuerzos para eludirla. Aristóteles fue reconocido inmediatamente como el campeón de una nueva valoración en la jerarquía de la realidad espiritual. Con claros acentos anunciaba el carácter autónomo de la razón humana, y por ello vindicaba los derechos de la filosofía a una existencia independiente. En una estructura espiritual, que había sido planteada y elevada por la fe, esto aparecía como una piedra, que resistía a acomodarse en su lugar; en una era cuyo estandarte era el dogma, esto alcanzaba las terribles proporciones de la herejía. Mientras algunos pensadores se limitaban a señalar los peligros reales de esta nueva posición, y otros los demostraban sucumbiendo a ellos, todavía otros, más audaces y más penetrantes en su acercamiento al problema, triunfaron por un tiempo ganando un lugar independiente para la razón en el campo de las empresas espirituales.

La historia definitiva de este período todavía tiene que ser escrita. En el estado actual de la investigación, sabemos que tres hombres acaudillaban la causa de la razón. Primero desde el punto de vista del tiempo y de la importancia, tenemos al franciscano Tomás de York, cuya inédita *Metaphysica,* compuesta hacia 1255, dio a la Edad Media el primer sistema completo de metafísica escrito por un escolástico latino. Enseguida, y prácticamente al mismo tiempo, Roberto Grosseteste componía su *Summa Philosophiae,* de la cual tenemos una edición crítica publicada por Baur en 1912 en el *Beiträge.* Estos dos trabajos marcan la emancipación final de la razón, tanto desde el punto de vista teórico, como desde el literario. Algo más tarde el tercero de estos caudillos, Santo Tomás, tomó la misma posición teórica, pero fracasó en cuanto a mantener en pie el progreso hecho por Tomás de York y Roberto, recayendo en el tradicional método literario de presentar la filosofía ya sea como una parte de la teología, o bien como un comentario de algún texto filosófico o como un breve ensayo sobre alguna cuestión aislada.

Desgraciadamente para la filosofía, este tremendo cambio de actitud frente a la razón fue de corta duración. Aun las generaciones contemporáneas de estos tres campeones no fueron afectadas por el cambio. Muchos pensadores condenábanlo abiertamente, mientras que no pocos, los averroístas latinos, lo malentendían, pensando que la emancipación de la razón acarreaba su completa separación de la fe, de modo que se establecían dos órdenes de verdades: uno correspondiente a la fe, y otro correspondiente a la razón independiente. Hasta qué punto dejó de afectar a la filosofía esta evolución del siglo XIII, se puede apreciar en una rápida revista de los dos siglos que siguieron. Revista que a la vez nos servirá como telón de fondo, desde el cual proyectaremos la total significación de Suárez.

Con el advenimiento y difusión del nominalismo en el siglo XIV, un nuevo espíritu crítico entró en los dominios de la filosofía. Dentro de los límites del nominalismo este espíritu llevaba al agnosticismo, al escepticismo y, en lo relativo con la teología, al fideísmo. Este espíritu crítico también afectaba a las escuelas escolásticas ortodoxas del tomismo y del escotismo, que venían definiéndose día a día más claramente. Su influencia en esas escuelas consistió en desviar a los pensadores de los caminos de originalidad y progreso, orientándolos hacia los estériles y tediosos de la revisión y la repetición crítica. Mucho tiempo también se dedicaba a disputar entre los tres bandos. Los dominicos constituían naturalmente el núcleo de la escuela tomista, y estaban en minoría. Los franciscanos formaban la escuela escotista. Mientras el nominalismo reclutaba adeptos indistintamente entre los franciscanos, los dominicos y el clero secular. Además de tener una preponderante mayoría para dar peso a su doctrina, el nominalismo también ostentaba una cátedra oficial en muchas de las universidades durante los siglos XIV, XV y XVI, y, por lo tanto, se convirtió en la filosofía autorizada en los círculos universitarios. El resultado de estos cambios fue la rápida decadencia del escolasticismo. La teología, privada de una razón bien asentada, se refugió en el fideísmo, o bien en un misticismo, en el cual el sentimiento predominaba; así se fue preparando el campo para la semilla del protestantismo. La razón, por otra parte, despojada del seguro apoyo de la fe, se abandonó a una temeraria repetición de Aristóteles (averroísmo) o a una absoluta afirmación de su independencia de cualquier otra fuente de información o forma de conocimiento (racionalismo); o bien, en el otro extremo, desconfiando de su capacidad para obtener la certeza, o de su poder para elevarse a Dios, o simplemente para elevarse sobre el reino de lo sensible, la razón cayó en el escepticismo o en el agnosticismo. En cuanto con-

cierne a la forma literaria, se puede decir en general que los tomistas y escotistas confinaron sus esfuerzos más y más a la interpretación literal del texto de Aristóteles, mientras que los nominalistas se contentaban con discutir cuestiones incidentales relacionadas con el texto.

La razón emancipada, como se ve enseguida, nada extraordinario hizo en el campo de la filosofía con su recién hallada libertad. Sus conclusiones en el campo de la ciencia fueron más notables, porque allí encontró un objeto mejor proporcionado a sus solos poderes.

Durante el siglo xv la razón emancipada desarrolló en su filosofía una característica que la alejó más aún del escolasticismo. Privada de la segura guía de la fe, la razón solamente tenía la certeza de la conciencia individual, para apoyarse en ella, como en una norma definitiva. Así fortalecido por el fuerte vino de la recién hallada soberanía, el individuo sometió la fe y la tradición a la prueba de su propia medida mental. El dogma chocaba con su modo de sentir, y la tradición —la tradición escolástica escrita en latín no clásico— discordaba con su recién adquirido gusto, de modo que ambos dogma y tradición fueron rechazados. Habiéndose desembarazado de lo que consideraban dos obstáculos para la creciente autoconciencia de su individual microcosmos —para emplear una frase de aquellos remotos días—, el pensador del período renacentista trató de construír una filosofía que satisficiera sus necesidades individuales y sus experiencias. Éste era el fin del pensamiento social; esto puso fín a las grandes escuelas tradicionales del escolasticismo. Es cierto que los conventos franciscanos y dominicanos, que se agrupaban en torno de las grandes universidades medievales, todavía sostenían la tradición escolástica; pero el corazón estaba ausente de ella. Las universidades habían perdido su prestigio. La enseñanza ya no era buscada con entusiasmo en los grandes centros sociales, colectivos, de las escuelas, sino en las nuevas aca-

demias, donde se reunían menos para aprender que para dar expresión a sus "egos" individuales.

El siglo XVI amaneció sobre un cristianismo desmembrado. La emancipación de la razón, y la consecuente secularización del conocimiento, la soberanía de la conciencia individual y el consecuente rechazo del dogma y de la tradición, habían destrozado la hegemonía de la iglesia católica y estropeado su sistema tradicional de educación. La teología estaba envuelta en místicos tratados o en sutilísimas definiciones, mientras la filosofía se perdía en palabrerío. Solamente dos naciones en Europa, España y Portugal, habían escapado con éxito a los destrozos de este nuevo liberalismo y a las fantásticas exageraciones del renacimiento. Protegidos contra el resto de Europa por la barrera natural de su frontera montañosa, y fervientemente consagrados a la religión católica, que habían defendido con grandes trabajos y sacrificios de la depredación por parte de los moros, estos pueblos ibéricos estaban orgullosos de su antigua cultura católica y de las universidades que la alimentaron. La primera parte de este siglo fue precisamente la época en que los centros de enseñanza cristiana se trasladaron de París y Oxford a Salamanca, Alcalá y Coimbra. En esta pacífica península católica, lejos de las luchas religiosas y doctrinarias de la Europa Central y de Inglaterra, dos poderosas naciones se dividían tranquilamente entre sí el mundo por descubrimientos y conquistas, y al mismo tiempo —lo cual hace más a nuestro propósito— daban origen a un renacimiento escolástico.

La importancia y la significación de esta reforma la pasan generalmente por alto los historiadores de la filosofía, aun los historiadores católicos de la escolástica. Sin embargo, en la opinión del cardenal Ehrle "su influencia en el moderno escolasticismo fue más extensa, más racional y más durable que la de Santo Tomás, y la universidad medieval de París en el pasado". Determinar los autores

o agentes de esta reforma, otorgar nuestro crédito en la justa medida a aquellos que lo merecen, es una tarea que nos llevaría demasiado lejos. No obstante, sentimos el deber de elevar una seria protesta contra aquellos que proclaman que esta reforma tiene su única fuente de inspiración en Francisco de Vitoria, y que a partir de él y de sus discípulos y sucesores en la cátedra de Prima en la Universidad de Salamanca, se extendió, a través de España, Portugal y el resto de Europa. Han existido en realidad dos movimientos de reforma separados, aunque paralelos, a lo largo de este período. El uno fue encabezado por Francisco de Vitoria, el otro por Ignacio de Loyola. Estos movimientos más adelante tomaron contacto entre sí y sin duda hubo confirmación y mutua asistencia, que se hallarán en el hecho de que ambos se movían hacia una meta común; pero esta inspiración era de secundaria importancia y en modo alguno cambiaba el hecho de que cada uno venía de una fuente distinta y propia. Para confirmar este punto, aunque sólo de pasada, basta examinar la aserción de que la reforma de Salamanca fue introducida en la Compañía de Jesús, y en particular en el Colegio Romano por Francisco, más tarde cardenal, Toledo. Esta aserción no tiene en cuenta el hecho de que todos los principios de la reforma pueden ser hallados en las *Reglas para sentir con la Iglesia*, de Ignacio, y todavía más desarrolladas en sus *Constituciones*, que fueron escritas, las primeras, por lo menos, veintitrés años antes de que Toledo entrara en la Compañía, y las últimas siete años antes. Esto en cuanto a los principios de la reforma. En cuanto a la práctica, sabemos por fuentes autorizadas que todos los elementos de la reforma eran una parte integral de los métodos de enseñanza de la Compañía, en Mesina y en el famoso Colegio Romano unos seis u ocho años antes de que Toledo, el primer salmantino hecho jesuíta, llegara siquiera a Roma. En nuestra opinión, hay pocos motivos para poner en duda

el hecho de que existieron dos movimientos paralelos de reforma escolástica, y de que el iniciado por San Ignacio fue el más importante por ser más ampliamente difundido y más durable. Sus hijos introdujeron una nueva era de escolasticismo no solamente en otras partes de España y en Portugal, sino también en Italia, Sicilia, Francia, Alemania, Bohemia, Austria, Holanda e Inglaterra.

Esta reforma escolástica se sintió naturalmente en el campo de la teología, y mientras en este terreno Salamanca tiene un honroso derecho a compartir los honores con la Compañía, en el campo de la filosofía los jesuítas, y en particular Francisco Suárez, tienen solos toda la gloria. La filosofía había sufrido por la decadencia de la escolástica mucho más que la teología, pues el nominalismo, el factor principal de la desintegración, era un intento para superar la tradicional lógica de Aristóteles y el tradicional realismo de la filosofía escolástica. Cuando los jesuítas aparecen en escena en 1540, la filosofía que se presentaba en las universidades de Europa era un conjunto amorfo de interpretaciones de textos y cuestiones especiales, donde tanto el texto a interpretar, como el estado original de la cuestión a resolver, se perdían de vista en una plétora de términos y distinciones inútiles. Novedad, no solidez; destreza más que profundidad; sutileza más bien que claridad, eran las cualidades que caracterizaban a los filósofos de ese período decadente. La mayoría había abandonado la base sólida de la historia y la tradición, y prefería hacer piruetas sobre la delgada y leve superficie de una suposición. En medio de este endeble tejido de nebulosidades estalló el realista Ignacio. Con la clara visión de un santo que ha distinguido y elegido su propio fin, y a su luz ve los medios que han de conducirle a ese fin; con el dinamismo del hombre práctico que está impaciente con la mera contemplación, hasta que la lleva a la integral realidad de la acción en la presente economía de la gracia, Ignacio or-

denó que sus seguidores abandonaran la práctica corriente de multiplicar cuestiones inútiles, y retornaran a las fuentes. La filosofía no era un fin en sí misma, sino un medio, y por lo tanto se debía buscar el camino más directo para su utilidad.

Unos veinticinco años después de conocidos los deseos del fundador en esta materia, un grupo de profesores jesuítas en Coimbra publicaron el primer volumen de un monumental *Comentario* de Aristóteles. Este trabajo en veinticinco tomos, conocidos como los *Conimbricenses*, fue en su tiempo la exégesis más completa, y más adecuada a la enseñanza, de las obras de Aristóteles. Puso a su servicio toda la literatura anterior sobre el tema, y aun no vaciló en dar una interpretación independiente y autorizada del texto. Éste fue el primer estallido del nuevo renacimiento filosófico. Con un empuje gigantesco pasó a través de dos centurias de nominalismo y fanfarronería filosófica, para recobrar el calmo y sobrio realismo y la elevación y seguridad de pensamiento del siglo xiii. Pero aun así, con toda su grandeza, este esfuerzo señalaba el retorno a una posición antigua más bien que un avance. Filosofar significaba todavía o bien estudiar el texto de Aristóteles o bien especular sobre alguna cuestión que surgía del texto; construír una filosofía significaba reconstruír el fortuito y casi arbitrario orden del pensamiento en las obras de Aristóteles, tales como la azarosa tradición nos las había legado; estudiar la historia de la filosofía significaba pasar revista a las varias interpretaciones u opiniones sobre Aristóteles. Ésta era la estrecha y unilateral visión de la filosofía, que se había hecho tradicional en las escuelas ortodoxas de la época. Muchos, es cierto, habían tratado de escapar de este armazón peripatético: allí estaban Nicolás de Cusa y sus incursiones neoplatónicas; el ferviente y semirreligioso platonismo de las academias florentina y aldina; sobre todo estaba el nominalismo de Durand de Saint-Pourçain, de Guillermo

de Occam y Gabriel Biel: esos hombres trataban de escapar no solamente a la concepción peripatética del mundo, sino también a la platónica y neoplatónica. Pero lo que se necesitaba en los círculos ortodoxos del escolasticismo, no era tanto un apartamiento radical del andamiaje aristotélico —puesto que es posible aceptar el punto de vista aristotélico y ser un buen filósofo—, sino más bien una cierta iniciativa y originalidad para ordenar su pensamiento y emprender nuevas investigaciones a la luz de sus principios. El punto es éste: después de casi tres siglos y medio de adhesión al pensamiento de Aristóteles, los escolásticos estaban todavía atados a él como a un andador: el orden de sus obras era el orden seguido en el aula. La razón, aunque emancipada en el siglo XIII, estaba aún atada a un accidente, todavía tenía que echar ramas por sí sola, y a la luz de los primeros principios construír una metafísica que siguiera un orden lógico, que fuera una producción viviente, llevando el sello personal, la experiencia personal, la luz personal de una nueva mente repensando antiguos pensamientos y agregándoles el fruto de su individualidad. En resumen, los escolásticos ortodoxos tenían que salir del elemental andamiaje de los comentarios o los ensayos sobre cuestiones particulares y escribir una metafísica. Muchos de ellos habían proclamado el derecho de la razón a construír una visión independiente de la realidad, pero ninguno de ellos había ejercido tal derecho. Ninguno de ellos había reunido sus opiniones filosóficas en un volumen; generalmente tomaban en consideración estas materias a medida que eran necesarias en sus cursos de teología. Esto podría haber sido una recta práctica pedagógica en esos días —aunque hay derecho a ponerlo en duda—, pero ciertamente retardó en los círculos escolásticos el desenvolvimiento de la filosofía como una ciencia, de modo que aún hoy, casi siete siglos después, la filosofía escolástica hace un acompañamiento pobre a la teología escolástica desde

el punto de vista de la técnica, la actualidad, la riqueza y la adecuación a su propósito.

La filosofía en la era cristiana finalmente llegó a su mayoría de edad; la razón, operando a lo largo de las líneas ortodoxas y tradicionales, afirmó finalmente su maduro poder en el año 1597, cuando Francisco Suárez publicó los dos extensos tomos de su *Metaphysica*. En vano se recorrerán dieciséis siglos de especulación cristiana en busca de una obra filosófica que iguale los méritos combinados de la *Metaphysica* de Suárez. Verdaderamente en la originalidad del plan, en la lógica y claridad de su orden, ninguno de los numerosos *Comentarios* puede igualarlo. En amplitud de visión, en alcance, en la densa claridad de materia tratada, presenta la primera tentativa auténtica de reunir todos los materiales de la filosofía escolástica en un trabajo sistemático. Menos original que el *De consolatione philosophiae* de Boecio, o el *De divisione naturae* de Juan Escoto Erígena, sobrepasa no obstante ambos trabajos en solidez de doctrina, serenidad de espíritu y es mucho más completo. En síntesis, la *Metaphysica* de Suárez es la culminación de dieciséis siglos de especulación filosófica escolástica. Como tal, merece un estudio en detalle.

Antes, una palabra acerca de su autor. Los detalles externos de la vida de Suárez son fáciles de expresar. Es la simple pero sublime historia de un hombre muy santo, dotado con las dos cualidades que juntas se suman para dar el raro tipo del genio: extraordinaria agudeza mental y paciencia; paciencia, sí, porque el tiempo está en la esencia de toda verdadera perfección humana.

Nacido en Granada el 5 de enero de 1548, murió en Lisboa el 25 de setiembre de 1617. Con la excepción de cinco años de magisterio en el Colegio Romano, y un corto viaje a Roma en 1604, pasó su vida en la católica atmósfera de España y Portugal. Desde los trece años, edad en que comenzó sus estudios de Derecho Canónico en la Univer-

sidad de Salamanca, hasta su muerte —un lapso de 65 años—, su vida estuvo dedicada al estudio, a la enseñanza y a escribir. Para dar una idea de la intensa y fecunda actividad de esos años diremos que la edición Vives de sus obras nos presenta veintiséis volúmenes *in quarto*, más dos de observaciones críticas e índices. Además, según Descamps, queda el material inédito de por lo menos cuatro volúmenes *in folio*. Esto ha sido confirmado en gran parte por las recientes investigaciones de Raúl de Scorraille. No hay que suponer, sin embargo, que esta vida estudiosa ahogó o estorbó el interés de Suárez por los múltiples aspectos de la realidad diaria. Suárez no estaba solamente dotado con un extraordinario poder de especulación abstracta; poseía también un juicio práctico, que estaba agudamente alerta a las inexorables realidades de la existencia concreta. Sorprendentes ejemplos del respeto que sus contemporáneos tenían por su saber y su juicio se encuentran en el famoso caso del entredicho de Lisboa en 1617, en el cual ambas partes contendientes recurrieron a su juicio, y también en la invitación papal a refutar la Apología de Jacobo I, rey de Inglaterra, que motivó su magistral *Defensio fidei*.

Originalidad de Suárez. — Otra cualidad que nunca ha sido suficientemente señalada por sus biógrafos, ni apreciada por los historiadores de la filosofía, es su originalidad. Era ésta una cualidad que no provenía de falta de reverencia por la tradición —el paciente cuidado de Suárez por repasar las opiniones de todos sus precursores impediría esta suposición— ni, por la misma razón, nació esta originalidad de algún deseo de mera novedad, como el que parece caracterizar los esfuerzos especulativos de esa fluctuante edad; era más bien una cualidad nacida del genio, de un agudo sentido de las necesidades de su época, del propósito y aptitud para satisfacer esas necesidades. Esta originalidad resplandeció en su método de trabajo, en

su manera de enseñar, y especialmente en su *Metaphysica* y en los cinco libros del *De anima.*

En cuanto a su método de trabajo y a su manera de enseñar, tenemos una importante carta de su propia pluma, escrita en 1579 al R. Everardo Mercuriano, general de la Compañía de Jesús. La carta fue motivada por las quejas de dos hermanos en religión, más antiguos, que pensaron que Suárez era demasiado innovador. He aquí parte de la carta:

"...Algunos factores, fáciles de imaginar, han contribuído a crear esta falsa impresión; uno, sobre todo, es mi método de enseñanza —un método completamente diferente de casi todos los otros—. Porque lo usual aquí es limitarse a apuntes, a trasmitir la doctrina exactamente como fue recibida, en lugar de estudiarla más profundamente y extraerla de sus fuentes, que son la autoridad divina y humana, y la razón, según la propia aptitud; he tratado de salirme de aquella ruta y ahondar hasta las raíces mismas en busca de la verdad. El resultado ha sido que mis conferencias generalmente llevan un cierto aire de novedad, ya sea a causa de como las encaro, o del método de exposición, o de las pruebas, o del modo de resolver las dificultades, o de los problemas que suscito donde otros no lo hacen, o de otras circunstancias parecidas. Así es que mi doctrina, sin ser nueva, se vuelve novedosa por la forma en que es presentada y, sobre todo, por la forma como evita la rutina de los apuntes".

Solamente alguien familiarizado con la bibliografía de la filosofía escolástica puede apreciar en todo su valor el heroísmo, la osadía, en una palabra, la revolución implícita en esta última observación.

La originalidad en cuanto a la forma de la *Metaphysica* ya ha sido señalada. De todos modos, será interesante oír lo que Suárez mismo tiene que decir al respecto. Leemos en la introducción:

"He pensado que, para comprender y poseer profundamente una ciencia, es de máxima importancia seguir un método racional de investigación y juicio. Esto sería imposible si, siguiendo la costumbre de los comentadores, tratara yo todas las cuestiones a medida que aparecen en el accidentado orden del texto de Aristóteles. Es así como, al mismo tiempo que preservo el orden doctrinal, he juzgado más expeditivo y útil exponer cada cuestión posible, que pueda ser considerada de valor y ser comprendida en el objeto total de esta ciencia".

El autor pasa a delinear el orden que intenta seguir. Creo que es bastante importante hacer notar nuevamente que es ésta la primera vez en la historia de la filosofía —ya sea occidental o griega— que este, más bien obvio aunque estupendo, plan de construcción de una metafísica según su orden natural y lógico, era propuesto, y a la vez puesto en ejecución. Aristóteles pudo haberlo hecho, pero la confusión en que hoy encontramos los catorce libros de su Metafísica permite solamente sospehar el orden original. La *Metaphysica* de Tomás de York era más esquemática que sistemática, mientras que la *Summa Philosophiae* de Roberto Grosseteste no había pasado de la categoría de ensayos independientes. Suárez mismo consideró tan importante este cambio que lo explica nuevamente en la introducción a la segunda *Disputatio*. Cabe notar, al pasar, que Suárez sigue este mismo plan original en sus cinco libros del *De anima*, donde, por primera vez en la historia de la filosofía, encontramos una completa doctrina orgánica sobre el alma. Sin embargo, en un gesto de respeto por la tradición, Suárez agrega una tabla para pasar, de la materia contenida en su propia obra, al orden tradicional de la Metafísica de Aristóteles. Es un utilísimo instrumento, y aumenta el valor de su filosofía, haciéndola al mismo tiempo un comentario de Aristóteles. Esta reverencia por la tradición, en un hombre que ha propuesto y ejecutado

un cambio revolucionario y muy necesario en la forma de tratar la Metafísica, es otra señal de auténtica grandeza.

Primer historiador del escolasticismo. — Otro rasgo original de la *Metafísica* de Suárez es el modo como pone a su servicio la historia de la filosofía. Aristóteles hasta cierto punto bosquejó este método. El Estagirita trataba de mostrar por una esquemática exposición de las opiniones sostenidas con anterioridad a él, que su doctrina era la natural y dialéctica conclusión, y corona de aquellas que la habían precedido. Se debe notar, no obstante, que Aristóteles intentó esto como un preludio, refiriéndose solamente unas pocas de las posiciones que él sostuvo; y que, además, su deseo de un definido y lógico progreso de la opinión desde las épocas anteriores hasta la suya, hace de él un intérprete demasiado tendencioso de esas primeras teorías, para que pueda ser un seguro historiador. No obstante, se debe admitir que fue un útil e iluminador método, y que ganó para Aristóteles el título de primer historiador de la filosofía. Juzgando de la misma manera, Suárez merece, con mayor razón, el título de primer historiador del escolasticismo.

Para mostrar hasta qué punto es cierto esto, cabe advertir primero que Suárez no siguió el método dialéctico del *Sic et non* de Abelardo, que en el siglo XIII se había desarrollado en el método de tesis y antítesis. Una proposición era propuesta, probada y apoyada con citas; luego se proponía y probaba la proposición contraria o contradictoria —que representaba la verdadera opinión del autor—. Este método, aunque hacía uso de la historia, la subordinaba a un rol secundario, pues en cada proposición era posible considerar solamente una opinión contraria. En su *Metafísica* Suárez adoptó un método enteramente nuevo. Hacía un sincero y exhaustivo empleo de la historia, hasta llegar a su opinión. Había titulado su trabajo *Disputationes metaphysicae*, y, de hecho, cada proposición

que él sienta como propia, ha sido establecida después de una larga discusión, y no de una mera formalidad dialéctica.

He aquí, en general, su modo de proceder. Primero plantea el problema. Entonces recurre a la historia de la filosofía en busca de todas las soluciones que se han dado a tal problema. Ésta es una trabajosa búsqueda, que sorprende por lo completa: hasta veintidós opiniones han sido anotadas para un problema. Generalmente se toman de la fuente misma, y se da una referencia. No pocas veces están clasificadas según el punto de vista, interpretación o doctrina radical que el autor representa. Pasada así revista a la historia de la filosofía sobre ese particular, Suárez da entonces su solución, la defiende y aclara, y confirma su posición respondiendo a objeciones —objeciones que también son extraídas de los escritos de anteriores autores—.

En cuanto a la prolijidad con que ha escrutado la historia de la filosofía en busca de otras apreciaciones y opiniones, Mons. Grabmann nos asegura que Suárez reconoció todo el terreno, desde Platón y Aristóteles hasta su propia época. Esta lista incluye no solamente los grandes autores y principales representantes de las escuelas, sino también los comentadores, y los discípulos poco conocidos, que revelaban tendencias y a menudo ofrecían interpretaciones sorprendentemente astutas. Obras ahora perdidas para nosotros, o jamás publicadas, se encuentran redivivas con su significado e importancia en las páginas de Suárez. Además, la mayor parte de sus citas son textuales y críticas. Hace justicia y da peso a cada opinión. Nunca evita una conclusión, una consecuencia, nunca elude una lucha y escucha atentamente al adversario. No es, pues, de maravillarse, que figuras tan divergentes como Bossuet y Grotius, Leibniz y Schopenhauer, Franz Brentano y Karl Werner, el cardenal González y W. Windelband, estén de acuerdo en cuanto a que —citando a uno de ellos— "las

Disputationes metaphysicae de Suárez son un verdadero compendio de toda la erudición escolástica".

Renacimiento escolástico. — Hemos dicho que Suárez fue un importante factor en el aporte jesuítico a la filosofía en el siglo XVI. Será conveniente probar ahora este punto e ilustrarlo con la obra en consideración. Esto nos ayudará a hacer una transición de nuestra presente consideración de las cualidades externas de la obra de Suárez a una breve exposición de su doctrina.

Este renacimiento del siglo XVI fue realizado no por la introducción de una nueva doctrina, o de un nuevo sistema de pensamiento, sino más bien por la aplicación de un nuevo método a la doctrina tradicional de la edad de oro del escolasticismo. Ésta fue la primera y la más brillante realización del "*vetera novis augeri*", divisa que los modernos escolásticos han elogiado como la mejor expresión de su ideal. El primer elemento en este nuevo método fue la introducción de la ciencia positiva en la pura especulación, que en gran parte caracterizaba el período posterior al siglo XIII. Desde el siglo XIV los escolásticos se habían dividido en dos grupos antagónicos. Un grupo profesaba la *via antiqua*, que consistía en una árida repetición de las ideas de sus predecesores. Aunque este grupo dependía naturalmente de la historia, como de su fuente, no se puede decir que fuera histórico, o dedicado a un saber positivo, porque generalmente limitaba su investigación a un autor, en quien no buscaba inspiración, o guía, o fecundos principios para ser desarrollados en una evolución personal del pensamiento, sino solamente una fórmula, un armazón esquemático y sin vida, para ser expuesto y preservado cuidadosamente para la posteridad. El otro grupo, más numeroso y más radical, profesaba la *via moderna*. Estos filósofos se apartaban de la tradición, que despreciaban, y a menudo se perdían en el laberinto de sus propias es-

peculaciones fantásticas. Arrancando a la filosofía de sus raíces históricas, la convertían en una ciencia anémica, que conservaba pocos de sus valores, aparte del meramente recreativo. La nueva síntesis del saber positivo y la especulación conservó los buenos rasgos de ambas, de la *via antiqua* y de la *via moderna*, y al mismo tiempo evitó sus fallas de unilateralidad. De todo lo expuesto se ve enseguida cuán importante fue la contribución de Suárez al crecimiento y la efectividad de este elemento en el nuevo método.

Íntimamente unido a la ciencia positiva se hallaba el desenvolvimiento de un sentido crítico. El Renacimiento había hecho ya grandes progresos en esta dirección, a través de su investigación de manuscritos y su naciente pasión por la exactitud histórica. Otro factor de este progreso fue la reacción católica contra el mal uso que los protestantes hacían de las Escrituras: el renovado interés que tomaba la teología por sus propias fuentes documentales. El hábito de usar las numerosas colecciones de citas y textos abreviados, conocidos como *Catenae aureae*, que contenían muchas inexactitudes y estaban lejos de ser completos, fue abandonado y sustituído por la costumbre más científica de citar y resumir el texto original mismo. Los jesuítas, inspirados por la regla undécima de San Ignacio para "sentir con la Iglesia", señalaron el camino en esta forma de métodos, y prominente entre ellos fue Suárez, quien, como hemos visto, abarcó todo el campo conocido de la filosofía.

Un tercer elemento de este nuevo método fue la forma literaria. A partir de la muerte de Juan de Salisbury en 1180, el pensamiento escolástico había estado separado de las humanidades; la doctrina se revistió de adornos literarios que fueron cada vez más bárbaros. En este sentido los humanistas del Renacimiento tenían un justo reproche que hacer al escolasticismo. Conscientes de este defecto,

Suárez y otros de su época trataron de introducir cierta elegancia literaria en sus clases y escritos. Podríamos aducir numerosos testimonios de eruditos acerca del gusto, claridad y excelencia del latín de Suárez, pero una simple lectura del texto convencerá aun al mero aficionado.

Quedan aun muchos otros factores en este renacimiento de la filosofía en el siglo xvi, que el análisis revelará al historiador cuidadoso. Entre ellos elegimos para nuestra consideración final el importante elemento de la oportunidad. Este elemento recordó a la filosofía que, en su concepción plena, era una sabiduría y al mismo tiempo una ciencia, práctica al par que especulativa; en resumen, era un juicio sobre el sentido de la vida y una guía para la conducta humana. Este elemento práctico había sido olvidado por la filosofía durante el predominio de la sofística, y durante la infeliz introducción en los círculos escolásticos del siglo xiii de la idea griega de que la suprema perfección sólo podía ser alcanzada en el orden especulativo del intelecto, y no en el orden práctico de la voluntad. Los jesuítas, siempre conscientes del fin práctico de su Instituto, fueron la mayor influencia que intervino para devolver a la filosofía y a la teología su utilidad y su actualidad. Ellos trasformaron ambas, que eran meros pasatiempos dialécticos, forjándolas como armas formidables para la defensa y propagación de la verdad y la elevación y perfección de las almas cristianas.

A la luz de este práctico e importante propósito debemos formarnos una opinión acerca del valor intrínseco de la doctrina de Suárez. Demasiado a menudo se han formulado juicios desde el punto de vista de la mera especulación. Una verdad estática, y no activa, es una imperfecta e inadecuada representación de la realidad, pues ha tomado en cuenta solamente un lado del cuadro total. Desde este unilateral punto de vista necesariamente se acentuará un elemento en detrimento o total descuido de

otros igualmente importantes. Cuando Suárez entró a la arena de las controversias doctrinarias la filosofía clásica de la escolástica había sido descalabrada y no estaba en condiciones de afrontar la avalancha del racionalismo y de la irreligión. Era una época dinámica, concreta y muy personal. No había lugar para un escolasticismo que acentuaba lo estático, lo abstracto, lo meramente pasivo. Al paso de su notable progreso en el campo de la ciencia, aquella época había perdido el interés por la especulación que se dedicaba a lo universal más bien que a lo individual, al mundo de las esencias más bien que al de las existencias. Por su pérdida de fe en la teología y su ingenuo crédito a la filosofía, ya no daba crédito a un Dios, el conocimiento de cuya existencia dependía últimamente de un *desiderium naturale*, que se suponía brotaba de la naturaleza genérica del hombre, pero cuyo impulso no podía ser sentido en el corazón individualizado y personal de Pedro, o de Juan. En resumen, sentía que el escolasticismo había construído una filosofía para "el hombre" pero había dejado de hacer una para Fulano. Don Quijote podía estar en su casa en ese su mundo abstracto, pero no había allí lugar para Sancho Panza.

Concepción de la condición de creatura. — El problema, entonces, que Suárez tenía que enfrentar, era refundir el molde del escolasticismo, y para hacerlo tenía que tomar en cuenta las características de su tiempo; pues esto, al fin, era el resultado de exigencias vitales que arraigaban en el suelo de la realidad, y así tenían que ser tomadas en cuenta por cualquier filosofía que pretendiera retratar la vida. Para resolver este problema, Suárez recordó ante todo que su tarea era construír una filosofía cristiana, es decir, no meramente una filosofía que fuera una propedéutica a la teología, sino una visión racional del mundo, formada bajo la guía de la fe. Con esto en su mente, medita en busca del tema central que definirá su posición como

pensador cristiano y servirá de base fundamental a su metafísica. No tardó mucho en elegir como tema central la noción de creatura, porque vio inmediatamente que el análisis de este concepto le serviría para su doble propósito: dar a su época una filosofía que fuera, ante todo, de inspiración cristiana y que, además, tomara en consideración los modos de pensar de la época.

La creatura era una noción absolutamente desconocida para los griegos. Cuando los escritores cristianos comenzaron a formular esta concepción, adoptaron el procedimiento, que a Suárez le parecía ilógico porque el resultado final sería establecer el intelecto pagano como una norma para el entendimiento cristiano iluminado por la revelación. Además, ese procedimiento no podía dejar, y no dejó, de engendrar muchos problemas falsos y sin provecho. Cuidadosos como eran de afirmar su posición a la luz de la fe, los escritores cristianos nunca tuvieron éxito en exorcizar la noción griega de la necesidad del mundo. Esto aparece especialmente en metafísica y en el problema del conocimiento, y tiene repercusiones débiles, pero no las menos perceptibles, en esta cuestión de la creatura. A la luz de varias nociones griegas, que tienen diferentes significados y valores en diferentes sistemas, la creatura era una composición de idea y de participación en la idea, estaba compuesta de forma y de materia, de esencia y de existencia, de acto y de potencia. Todos estos términos tenían que ser convertidos uno en otro, y reconciliados unos con otros. La tarea de reconciliación nunca tuvo mucho éxito; quedaban cabos sueltos que se resistían a ser tejidos en una síntesis más compacta. Después de siglo de labor bajo la influencia de las concepciones griegas, la teoría concluía que la esencia de la creatura consistía en la finitud. La creatura era considerada como una composición de un principio infinito que era existencia o acto, y un principio de limitación que era potencia o esencia. Además, estos dos

principios eran comúnmente considerados como realmente distintos. Tres influencias distintas pueden ser halladas en esta fórmula, procedentes de la Grecia pagana. Primero, la idea de necesidad más bien que de creación puede ser aun hallada en el principio distinto de limitación, que era la esencia. Pues este principio, en metafísica y en la teoría del conocimiento, tenía un valor independiente y absoluto, que era corregido solamente en teodicea. Más aún, la distinción real entre los dos principios puede ser seguida desde Avicena hasta Platón y su doctrina de las ideas separadas. La segunda influencia griega, íntimamente ligada a la primera, es la concepción estática de la creatura. En este aspecto los filósofos cristianos se habían engañado analizando *el hecho*, y no *el derecho* de la creatura. Pero como Sertillanges nos recuerda, "sólo el derecho es estudiado en filosofía" [1].

La razón para este desorden surge del hecho de que los griegos consideraron el ser de las creaturas como independiente y absoluto por derecho propio y, por lo tanto, estático en su autosuficiencia. En tal supuesto, el único modo posible de emplear sus conceptos para diferenciar la creatura del Creador era por la noción de límite aplicada a un principio infinito. Pero esto solamente expresa *el hecho* de la creatura, y de ningún modo delinea su *derecho*. Para dar el retrato completo de una creatura estos pensadores cristianos tenían que recurrir a un procedimiento no filosófico. Del hecho argüían el derecho, de lo estático eventualmente deducían lo dinámico, de la finitud concluían la dependencia. La tercera influencia griega es a la vez física y matemática, y puede ser trazada desde Platón y Pitágoras hasta los jónicos primitivos. Su problema consistía en contraer una materia única e infinita a los múltiples y multiformes individuos. Los astrónomos y los

[1] St. Thomas d'Aquin, vol. I, p. 282.

matemáticos resolvieron eventualmente el problema dándoles la noción "formas" o "figuras", surgiendo de la aplicación del límite a lo ilimitado.

Se ve enseguida que tales influencias no están capacitadas para engendrar una noción cristiana de creatura. Además, Suárez encuentra otra objeción radical a la actitud filosófica del escolasticismo, objeción que tuvo estrecha relación con su problema de la creatura. La historia entera de la filosofía tiene gran semejanza con el desarrollo intelectual del hombre. Cuando niño vive una vida de los sentidos, su entendimiento está totalmente dedicado a separar y clasificar sensaciones. En la historia de la filosofía esta etapa está representada por los de Mileto o los jónicos, cuyo tema de investigación era el objeto sensible. Entonces el niño comienza su primera educación, su primer estudio es el lenguaje, y la primera abstracción que hace conscientemente es el número, el punto, la línea, el plano y los sólidos en el campo de las matemáticas. A esta época de su desarrollo corresponden, en la historia de la filosofía, los pitagóricos y los sofistas. Los primeros hicieron del objeto matemático su campo de investigación, los segundos estudiaron el hombre y los usos del lenguaje. Luego el niño crece, y a la vez en su vida diaria y en su estudio de la filosofía, aprende a reflexionar y a clasificar y sistematizar la materia de su reflexión. La historia de la filosofía imita este grado con la obra de Platón y Aristóteles, quienes construyeron teorías del ser, este acabado producto de la reflexión del hombre. En este crecimiento paralelo del intelecto humano y de la historia de la filosofía deben notarse dos cosas: *a*) el objeto de la atención del hombre y el de la reflexión filosófica se vuelve cada vez más abstracto, es decir, cada vez más alejado de la materia; *b*) la actitud de ambos, hombre y filosofía, hasta esta última etapa ha sido transubjetiva, lo que significa que ambos han

estudiado su objeto como algo exterior, distinto y separado de ellos mismos. Aun cuando estudiaban el hombre, era siempre el hombre abstracto, rara vez su propia persona humana, quien recibía atención. La razón histórica de esto, cabe señalar al pasar, era que los griegos apreciaban al hombre no como un individuo, sino como un impersonal ciudadano del Estado.

Interiorismo. — Comoquiera que sea, con el advenimiento del cristianismo el valor de la personalidad individual se centuplicó. Con este aumento de valor se pensaría naturalmente que se haría más estudio del sujeto pensante, de los movimientos interiores del alma, su naturaleza, propiedades y poderes. Santos y místicos dedicaban atención a la vida interior, pero, con la notable excepción de San Agustín, los filósofos cristianos, bajo la influencia de las concepciones paganas, no notaron su total significación, ni dieron en sus filosofías una adecuada expresión de este cambio de valoración. En las reacciones contra la autoridad de los siglos XV y XVI esta nueva valoración cristiana fue tenida en cuenta, y entonces se le dio un énfasis unilateral, no por los escolásticos sino por sus adversarios. El desarrollo intelectual y el progreso filosófico implícitos en este nuevo concepto del individuo fueron paralelos: 1) cambió la actitud investigadora del hombre, de transubjetiva a subjetiva, es decir, reorientó la atención humana desde el mundo exterior hacia el mundo interior. La verdad de esta afirmación y la exageración de este nuevo valor pueden ser vistos en el protestantismo, que proclamaba haber interiorizado la religión, y en el hecho histórico de que la mayoría de los sistemas modernos de filosofía, desde Descartes hasta hoy, son subjetivamente idealistas, ya sea en tendencia o en convicción. 2) Trasladó el campo de investigación, de la metafísica a la psicología, del ser abstracto a la concreta realidad del alma.

Suárez estaba agudamente atento a este movimiento nuevo hacia una vida interior, y reprochaba al escolasticismo por no tomar en cuenta en su filosofía este progreso intelectual. Vio cómo su empleo moderado en la religión era responsable de la sólida y fructífera reforma de la Iglesia; vio también cómo su uso en ascética estaba produciendo una de las épocas más prolíficas en santidad en la historia de la Iglesia; finalmente vio cómo su uso en mística producía los grandes maestros contemporáneos de la vida interior. Pensó que no era improbable, además, que el empleo moderado de esta orientación interior produjera útiles resultados en filosofía. En consecuencia, cuando eligió la noción de creatura como la piedra angular de su sistema metafísico, tendía a tener presentes dos principios directivos: consideraría la cuestión como un filósofo cristiano, trabajando bajo la guía de la fe y evitando las vías muertas de las erróneas concepciones paganas; y no despreciaría el testimonio interior de la conciencia, ni estudiaría al hombre meramente como un objeto impersonal, transubjetivo.

Con estos dos principios bien presentes, y con la noción de creatura como tema central, Suárez comienza su metafísica.

¿Cuál fue, brevemente, su solución al problema de la creatura, y cómo afecta las diversas tesis de su metafísica? Rehusando adoptar la actitud estática de sus predecesores y apoyándose en el testimonio interior de la conciencia, encontró Suárez que el hombre era consciente de su propia insuficiencia y de su dependencia de alguien que lo trascendía. Analizando las consecuencias metafísicas de este testimonio halló que esta noción dinámica de dependencia constituía la esencia de la creatura, pues comprendía la esencia al par que la existencia del hombre. Su concepto formal denotaba una doble relación del hombre a su Creador: primero, la relación de la esencia creada, que es total-

mente *ab alio* a la esencia del Creador que es totalmente *a se*; segundo, la relación de la existencia creada a una causa creadora. Además, en la noción formal de dependencia está contenido el concepto de limitación, de modo que la estratagema de los de Mileto para producir individuos aplicando un límite a lo ilimitado es de importancia secundaria (Suárez generosamente admite de paso que no hay gran peligro en la doctrina, si se la mantiene en el orden metafísico), y además ya no hay más necesidad de la doctrina aviceniana de una distinción real entre la esencia y la existencia. Sobre esta noción dinámica de dependencia se fundan también la doctrina de la participación y la noción analógica de ser, pues en la conciencia misma de la creatura se ve que el ser abraza a la vez lo participante y lo participado, y que la unidad y la diversidad de su concepto están constituídas por el vínculo causal de dependencia total, de donde Suárez concluye una analogía de atribución.

La última gran tesis, que consideraremos como consecuencia natural de esta doctrina central de la creatura, es la posición de Suárez frente al conocimiento. Esta doctrina es de máxima importancia en nuestros días, puesto que representa *el único intento serio que ha hecho el escolasticismo para darse las manos con la ciencia.* Dado que no hay distinción real entre esencia y existencia, se sigue que el primer objeto que es conocido por el entendimiento es la actual esencia física del objeto material. Éste es el objeto material del hombre de ciencia, y dado que, siguiendo a Suárez, es el objeto propio del entendimiento humano, se sigue —contrariamente a la opinión comúnmente sostenida entre los escolásticos— que el hombre es capaz de construír una metafísica inductiva. Por este puente, y solamente por éste, unirán sus fuerzas la ciencia y la filosofía.

Es de lamentar que no tengamos nosotros tiempo ni capacidad para exponer y valorar la obra de Suárez en el campo de la filosofía política. Baste decir que todos los críticos competentes proclaman que en este campo *se levanta solo y sin rival entre los pensadores escolásticos.* Ni podemos recordar su influencia sobre los pensadores que le siguieron, influencia que, desde el punto de vista de su universalidad, lo mismo entre católicos que entre protestantes, no tiene igual. El número de ediciones —solamente sus *Disputationes metaphysicae* fueron reimpresas catorce veces— y el hecho de que sus textos reemplazaron a Melanchthon en las universidades protestantes, son testimonio suficiente de esta influencia.

Pero no podemos concluír esta revista de su significación histórica, sin mencionar algo que creemos es uno de los mayores títulos de Suárez para la fama, y ciertamente su mayor título para nuestro respeto y gratitud de hoy.

Suárez en su tiempo fue el campeón de la libertad académica en los círculos escolásticos, y hoy su autoridad sola guarda para nosotros esa preciosa herencia. En nuestro tiempo, como en el suyo, hay por una parte almas tímidas que ahogarían la especulación y reducirían todo pensamiento a un puñado de tesis impuestas por autoridad, y por otra parte hay individuos precipitados, estrechos, sectarios, conocidos más bien por la violencia de su lenguaje que por la límpida profundidad de su pensamiento, dados a opiniones precipitadas y con poca consideración, impulsados por el afiebrado sentimiento de una misión, confundiendo fuerza con verdad, golpes con argumentos, impaciencia con oposición, intolerantes con las otras opiniones, y más católicos que la Iglesia Apostólica Romana; éstos, ocultando su insuficiencia detrás de un gran hombre, nos querrían convencer de que una mente finita, en el breve espacio de cuarenta y nueve años, atravesó el espacio infinito de la verdad, formuló todos sus prin-

cipios, estableció el único acercamiento posible a la realidad construyó el único sistema en donde el hombre encontrará organizadas todas las respuestas a todos los problemas desde el siglo XIII hasta el fin de los tiempos.

Frente a ambos grupos se yergue la poderosa figura de Suárez. A los unos aconseja confianza en el sobrio trabajo de la inteligencia humana, a los otros tolerancia en materias discutibles; a nuestra época y a las generaciones que nos sucederán trae el mensaje de la confianza en la razón iluminada por la fe, de la honestidad frente al adversario, de la docilidad a la verdad, de la claridad en la expresión, del respeto por la tradición, de la imaginación en la búsqueda y, bajo la autoridad del Romano Pontífice, de la libertad para pensar, escribir y enseñar la verdad tal como ella aparece en el santuario de la conciencia individual.

Una última palabra: así como Suárez el metafísico intentó encontrar una doble pregunta de su tiempo en los campos de la psicología y de la ciencia, así se debe decir que su insistencia en el concepto de creatura encuentra los dos más insistentes problemas actuales en los campos de la política y la economía. El problema político de luchar con un rey inglés que pretendía para la soberanía creada las prerrogativas de la divina, fue, de hecho, enfrentado por Suárez; y en su *De legibus* ha tratado con anticipación el monstruoso paganismo del Estado totalitario.

Si hubiera presenciado las extravagantes pretensiones del liberalismo económico del siglo XIX, devolviendo a la propiedad creada el absolutismo de la antigüedad pagana, ciertamente habría recordado al mundo que la naturaleza, como el hombre, es una creatura de Dios, y que todos los derechos humanos de propiedad son, por lo tanto, por la misma constitución de las cosas creadas, limitados.

Acorde con nuestras modernas dicotomías de soberanía y ciudadano, propiedad y trabajo, Suárez habría escrito la

distinción: divino y humano, y el resultado habría sido aquel orden de inalienables derechos e ineludibles deberes que los modernos liberalismo y totalitarismo han intentado igualmente destruír.

III

FRANCISCO SUÁREZ, EL "DOCTOR EXIMIO" *

Introducción

El P. Francisco Suárez, como todos los grandes genios de la escolástica, presenta facetas sumamente variadas, aunque unificadas por la única orientación, de llegar a la explicación última del universo y, sobre todo, del hombre, en el orden natural y en el orden sobrenatural. Suárez es *teólogo*; ahí están sus extensos y sublimes tratados de teología, comentarios de la *Suma* del Angélico, y vislumbres personales de su genio. Suárez es *escritor ascético*: cuestiones ascéticas abundan en todos sus libros, especialmente en *De virtute et statu religionis, De fide, spe et caritate.* Suárez es *apologeta*: su obra *Defensio fidei* contra el monarca protestante inglés, le valió los mayores elogios de los Papas y de Felipe III, y el mayor honor de parte de los herejes, quienes quemaron públicamente dos veces el libro en Londres y en París. Suárez es *canonista y jurista*: creador, junto con Vitoria, del moderno derecho de gentes. Suárez es filósofo, y, sobre todo, *metafísico*: por sus tratados *De anima* y sus *Disputationes metaphysicae.*

Esta intensa labor parece exceder la capacidad de un solo hombre. Condensada en 26 gruesos volúmenes en 4 (ed. Vives), podría ocupar, según cálculo modesto, de 200 a 250 volúmenes en 8, según el formato usual moder-

* *Las grandes figuras de la filosofía universal,* Cursos de Cultura Católica, Montevideo, 1941, ps. 162-178.

no[1]. La influencia de Suárez fue enorme, casi única, en los siglos XVII y XVIII. Pero ya en vida, y sobre todo en estos últimos años, se repitieron acusaciones acerca de su dudosa posición tomista, y de su eclecticismo demasiado amplio. Debemos estudiar objetivamente sus méritos y sus deméritos.

Vamos a prescindir de Suárez como teólogo y apologista católico; también prescindiremos de su célebre y más conocido tratado *De legibus*. Nuestra atención va a concentrarse ahora en *la concepción metafísica* de Suárez. Pero sería imposible recorrer la vasta obra de sus *Disputationes metaphysicae*. Por eso, vamos a contentarnos con hacer salir a la superficie sus rasgos característicos. Éstos son, no sólo la idea arquitectónica, la espina dorsal de toda su metafísica, sino de sus opiniones características en toda la investigación racional de los dogmas, desde el dogma trinitario, hasta la célebre controversia *De auxiliis*.

La metafísica de Suárez es el fruto de un complejo de orden subjetivo y de otro de orden histórico. El primero lo constituye su personalidad, el segundo las influencias históricas que convergieron hacia ella.

Debemos decir de ambas una palabra.

1. *La personalidad.*

¿Quién fue Francisco Suárez?[2]. Nació en 1548. Entró en la Compañía muy joven, mientras estudiaba leyes en Salamanca. No se le quería recibir por falta de ingenio.

En 1565, en el Colegio de Salamanca de la Compañía de Jesús, Francisco Suárez, joven estudiante jesuíta, llama-

[1] La lista completa de las obras de Suárez, por orden cronológico de publicación, se puede ver en R. de Scorraille, *El P. Francisco Suárez, S. I*, Subirana, Barcelona, 1917, t. II, p. 329.

[2] Los siguientes datos están tomados de la obra del P. R. de Scorraille, que ha depurado la biografía de Suárez de los elementos que no resistían la crítica histórica.

ba a la puerta del aposento del Prefecto de Estudios. Un grave problema debía proponer a su Padre Prefecto.

Había hecho seria meditación antes de decidirse a hablar. Con tono modesto, pero resuelto, declaró que los designios de Dios con respecto a él le parecían ya suficientemente manifiestos: "Empleaba en el estudio la más escrupulosa aplicación: nadie estaba más atento que él a las explicaciones del profesor, nadie ocupaba mejor el estudio privado, nadie procuraba con más empeño sacar provecho de las repeticiones y discusiones públicas. Trabajo perdido: todo le parecía espesas tinieblas en aquella Lógica, cuyas primeras dificultades tenían ya vencidas los otros. Pero él se quedaba atascado sin avanzar un paso. En consecuencia, dada la persistente inutilidad de su trabajo, que le demostraba no ser apto para los estudios por falta de inteligencia, solicitaba que le mandase cesar en los estudios y le pasasen al grado de Hno. Coadjutor; y, añadió sonriendo, que sin duda tendría alguna habilidad para las tareas del cuerpo, cuando tan poca tenía para las del entendimiento".

El Prefecto de estudios oyó al joven religioso con profundo sentimiento de admiración: renunciar a los estudios, al sacerdocio, antes que a la vida religiosa; abrazar el humilde estado de Hno. Coadjutor; dedicarse a trabajos vulgares a los ojos de sus condiscípulos, era ciertamente una resolución heroica de humildad y de fidelidad a la vocación; lo admiró y lo alabó, pero, inspirado sin duda por Dios, le contestó que todavía no era tiempo de decidirse: "Pida Ud. de todo corazón a Nuestro Señor por la intercesión de la Sma. Virgen, que le dé aprovechamiento en sus estudios, si ha de ser para gloria de Dios".

Este joven estudiante, inepto para los estudios de filosofía, debía ser con el tiempo la antorcha que difundiera los rayos luminosos de la ciencia filosófica y teológica por toda Europa.

El hecho rigurosamente histórico no deja lugar a duda. Suárez tropezó al principio de sus estudios con la mayor oscuridad intelectual.

Llegaron a darle un condiscípulo que se afanaba inútilmente por explicarle las lecciones. Pero he aquí que un buen día, después de haber ofrecido a Dios el sacrificio heroico de su inteligencia, dijo Suárez a su condiscípulo, luego que hubo terminado éste la explicación: "Si le parece, voy ahora yo a exponer la cuestión, porque me parece que la he entendido". Accedió gustosamente el compañero, aunque estaba persuadido de que iba a oír alguna rareza filosófica. Pero Suárez hizo una brillantísima exposición del problema, con una precisión, amplitud, e inesperadas consideraciones, que más parecía un maestro consumado que un discípulo incipiente. Todos los historiadores están de acuerdo en afirmar este repentino y admirable despertar del ingenio de Suárez. Sea una evolución natural en la joven inteligencia del alumno, sea el efecto de la sobrenatural intervención de parte de Dios o de la Virgen, como pretenden algunos historiadores, tiene para nuestro intento un valor excepcional. Nos da a la vez un rasgo esencial de la psicología natural y sobrenatural del Doctor Eximio. Y es sabido que en la actitud filosófica de todo hombre influye extraordinariamente su base psicológica.

Poseía el temperamento profundamente sensible, propio de los andaluces, pero sin su movilidad característica. Su aspecto era más bien serio; propio de quien andaba abismado en grandes meditaciones, pero afable y sencillo en su trato.

La humildad y la modestia de Suárez fueron proverbiales entre cuantos le conocieron. A él pertenece aquel dicho: "Prefiero ser confundido que confundir a los demás". Sus contemporáneos están contestes en admirar su gran santidad. Su obediencia fue en todo tan perfecta, que mereció las mayores alabanzas de los Superiores.

Veamos uno de tantos ejemplos de su obediencia y humildad. En uno de sus viajes a Roma llegó a un Colegio de la Compañía. El novicio encargado del comedor se descuidó en señalar a tiempo al religioso que durante la comida había de ayudar a limpiar y poner en orden la vajilla y los cubiertos. Fue a avisar a última hora al P. Ministro, y éste le respondió que tomase al primero que topara. El buen novicio encontró luego al P. Suárez y sin reflexionar, cosa muy propia de los novicios, le dijo de parte del Ministro que le siguiera a la cocina para ayudarle. Bien adivinó Suárez que había alguna equivocación, pero el célebre doctor y profesor universitario se contentó con responder al novicio: "Con mucho gusto, hermano". Le siguió a la cocina y comenzó su tarea de limpiar y secar platos. Y allí hubiera estado durante toda la comida, si el P. Ministro no se hubiera dado cuenta del desaguisado cometido por el novicio.

Éste es el hombre y el religioso que a fines del siglo XVI comenzó a dictar sus lecciones de teología. Ya se puede adivinar que un hombre tan humilde no iba a ser un pretencioso innovador, aunque dado su genial talento, tampoco sería un comentador servil de la tradición.

2. *Influencias históricas.*

Para comprender el sistema metafísico de Suárez, debemos referirnos a las vicisitudes por que ha atravesado el problema central de la filosofía.

La historia de la filosofía se presenta en su sentido más profundo y último, como una continua lucha por reducir al equilibrio los dos momentos opuestos que entran en juego para una explicación filosófica del Universo: la realidad y la conciencia, o lo objetivo y lo subjetivo, o el mundo en sí y el pensamiento.

De un lado está el mundo real, la cosa en sí, conjunto de seres concretos, individuales, múltiples, heterogéneos.

La característica esencial de la realidad tal como en sí misma existe, es la irreductibilidad ontológica entre todos los seres del Universo: el ser A no es el ser B, la cosa A no es la cosa B, es distinta porque es otra, y es diferente porque tiene sus modalidades propias, sus características individuales que la hacen irreductible, inconfundible ontológicamente con toda otra entidad que no sea la propia.

Multiplicidad, variedad, mutabilidad, he aquí las cualidades con que aparece el Universo en sí mismo, considerado independientemente de la conciencia.

Por otro lado aparece la conciencia, la inteligencia dirían los escolásticos, pretendiendo reducir la realidad múltiple del Universo a esquemas fijos, dotados de universalidad, de unidad.

No cabe duda de que, aunque la realidad sea en sí tan variada, presenta cierto fundamento, cierta semejanza, por la cual la inteligencia tiende a concebirla en forma unificada, en representaciones de valor universal, del mismo valor para todos los individuos.

Quienes sólo atienden la multiplicidad del mundo real, niegan la validez ontológica de nuestro conocimiento universal de lo real, de nuestras ideas de causa y efecto, de sustancia, de relación, etc., con que obtenemos una visión orgánica del mundo; no son para ellos sino categorías subjetivas. He aquí el idealismo absoluto, que es por fuerza, criticista y antirrealista. Antirrealista metafísico, no antirrealista fenomenal. Está en el extremo opuesto del realismo exagerado.

Para quienes exageran la fuerza unificadora del entendimiento, ésta adquiere tal relieve que proyecta hacia el mundo externo la concepción unitaria del hombre, formada por la conciencia; y llegan a afirmar que en realidad las cosas existen tal como las pensamos. Es el realismo exagerado.

La lucha se presentó claramente ya en los albores de la filosofía. Si por una parte Parménides atribuyó a la

multitud de los seres reales la unidad propia del ser en la conciencia, del ser ideal, profesando un realismo exagerado, por otra parte, Heráclito negó todo valor a nuestra representación de la unidad del Universo, afirmando que en realidad no había más que multiplicidad y variabilidad: la concepción unitaria del Universo, propia de la conciencia, carecía de todo fundamento real: el idealismo absoluto.

Platón en su teoría de las formas separadas se inclinó del lado del realismo exagerado: las cosas existen *tal como las pensamos*: tenemos una idea de la Belleza, de la Bondad, de la Justicia, a la que corresponde su objeto, el mismo para todas las bellezas particulares, para todas las bondades, para todas las justicias; pues bien, ese objeto existe en realidad *tal como lo pensamos*. Platón sacrifica así la realidad a nuestro modo de concebirla.

Aristóteles hace inclinar la balanza hacia una concepción más equilibradamente realista del Universo; proclama la necesidad de la experiencia, valoriza nuestro conocimiento sensible y disminuye el realismo extremo platónico, negando la existencia de las ideas universales fuera de la mente.

El resurgimiento neoplatónico inclina de nuevo la balanza hacia el idealismo: el resultado será la unidad panteísta de la que todos los seres no son otra cosa que emanaciones o trasformaciones accidentales.

La filosofía cristiana profesó desde un principio un realismo moderado, que era en absoluto necesario para la inteligencia de los dogmas; sin embargo, al llegar a una explicación más racional del Universo, aparecen las tendencias de las diversas escuelas hacia uno u otro de los dos extremos entre los cuales oscila toda concepción filosófica.

Desde este punto de vista contemplemos el panorama filosófico, que inmediatamente influyó en Suárez. Son las

grandes síntesis escolásticas del siglo XIII, la decadencia de los siglos XIV y XV, y la restauración en el siglo XVI.

Tres eran las escuelas escolásticas que se formaron:

la tomista,

la escotista,

la nominalista.

La primera arranca de Sto. Tomás. Éste había restaurado el aristotelismo cristianizándolo. Era realista moderado, con una pequeña dosis de intelectualismo, tendencia a dar demasiado relieve a nuestras abstracciones, proyectándolas al exterior. Pero el Doctor Angélico, no llegó a pronunciarse sino rara vez: su genio se lo impedía. Fue el comentador Cayetano († 1544), quien fijó de una vez las doctrinas que siguieron en adelante los llamados "tomistas". Como veremos después, por dar demasiado valor a la abstracción se apartaban de la realidad, y fingían unas realidades que no existían. La restauración post-tridentina siguió en gran parte la interpretación de Cayetano.

La segunda corrriente, escotista, tiende a mitigar en ciertos puntos el abstraccionismo de los tomistas, pero en otros parece acentuarlo. Ejemplo de lo primero es su teoría de la *materia prima*; y de lo segundo la de pluralidad de formas, entre los discípulos de Escoto, sino en Escoto mismo.

Como reacción contra los discípulos decadentes de ambas escuelas, surgió en los siglos XIV y XV la corriente *nominalista*, representada principalmente por Ockam. ¿Los otros escolásticos habían abusado de la abstracción? ¿A cada abstracción nuestra correspondía, según ellos, su propia entidad en el mundo real, y multiplicaban las entidades en un mismo sujeto? Ellos hicieron tabla rasa de todo ese mundo de entidades metafísicas.

"No hay que multiplicar las entidades", repetían, y se fueron al extremo contrario. No hay más realidad para ellos que lo singular, concreto y sensible. Lo demás no es sino ficción de la mente. A nuestras ideas universales no

corresponde nada en realidad: sólo son *nombres y conceptos* subjetivos. De aquí la etiqueta de nominalistas o conceptualistas, que ostentan. La conclusión es que el conocimiento abstracto no tiene valor; y que el único fundamento de la ciencia es el conocimiento de lo singular, *la experiencia*. Los *positivistas* vienen a ser los *nominalistas* de la edad media [3].

Suárez tuvo también a la vista la filosofía del Renacimiento. Pero en su metafísica no aparece tan clara su influencia. Es en el aspecto de la moral-social donde le contempla (*Defensio fidei*). Se debe, sin duda, a que la metafísica del Renacimiento (G. Bruno, Campanella) es una metafísica claramente desintegrada.

Entre estas tendencias ¿cuál es la posición que va a ocupar Suárez? Una simple mirada al grandioso edificio de su metafísica reconoce en seguida el sello, el estilo escolástico; dentro del escolasticismo se distingue por un conjunto *tomista*: Sto. Tomás aparece como el ángel inspirador de las líneas fundamentales.

Por una parte se adhiere a la tradición católica más segura, representada entonces por la doctrina de Sto. Tomás y de sus comentadores. Por voluntad de S. Ignacio, es Sto. Tomás considerado como el Doctor propio de la Compañía de Jesús, aun antes de que S. S. Paulo V le diera el título de Doctor.

Por otra parte, la tendencia práctica de la Orden dio a los escritos de los primeros jesuítas un carácter más realista que el de la tradición tomista existente a la sazón, con predominio teorizante.

Y aquí tenemos, a nuestro modesto parecer, la explicación por parte de los elementos históricos, de la posición

[3] Hemos presentado una exposición muy simplificada de las escuelas tomista, escotista y nominalista, a las que luego se agregó la suarista, que dieron lugar a controversias históricas.

adoptada por el P. Francisco Suárez en teología y en filosofía.

Él continúa la tradición tomista en cuanto que es la doctrina más segura en el catolicismo. La continúa en cuanto tiene acento intelectualista, en cuanto presenta un sistema unificado de conocimientos, que fundamentalmente corresponde a la realidad. Pero al mismo tiempo se esfuerza por llevar la construcción racional del tomismo de su tiempo hacia un contacto más íntimo con la realidad. Y esto lo consigue utilizando algunos elementos del escotismo, y sobre todo las agudas críticas de Escoto a ciertas teorías tomistas. Por otra parte, da mayor solidez a los principios fundamentales del tomismo, valorizándolos por un mayor recurso al método experimental, y acercando las teorías abstractas más y más a lo concreto e individual (elemento útil, aportado por el nominalismo y el Renacimiento).

De aquí resultan las dos características de la metafísica de Suárez, que lo sitúan en un equilibrio más perfecto entre el realismo exagerado y el idealismo exagerado. Tal es nuestra interpretación del aporte de Suárez:

1) por una parte acentúa el realismo auténtico del tomismo, depurándolo en algunos aspectos;

2) por otra robustece *su unidad* fundamental.

Lo primero lo obtiene por su método, y su teoría del conocimiento. Lo segundo por su intuición fundamental de la metafísica.

I. EL MÉTODO

1. *Valorización del conocimiento experimental.*

Que el método seguido por el Doctor Eximio representa un mayor acercamiento de la filosofía escolástica en general y de la tradición tomista en particular, un mayor acercamiento, decimos, hacia el mundo real, es cosa que

nadie la pone en duda. El Padre Jansen, autorizado investigador de la historia de la filosofía, ha publicado recientemente un artículo [4], en que trata a fondo la cuestión de la característica esencial en la metafísica de Suárez. Respecto de toda la escolástica anterior, se distingue Suárez precisamente porque su investigación comienza con preferencia en lo existencial, en lo particular, en lo concreto. Este contacto con la realidad, necesario para toda filosofía, es proclamado de palabra y con el ejemplo por el Doctor Eximio en todas sus obras.

"Sucede con frecuencia, dice Suárez [5], que los que se fían mucho de la inteligencia sin hacer caso de los datos proporcionados por los sentidos, yerran fácilmente en las cuestiones acerca de la filosofía natural y de las ciencias naturales" (I, 6, 29 [62 b]). Pero no solamente tratando de las ciencias naturales proclama Suárez la necesidad de un contacto experimental con lo real; también acerca de los primeros principios siente la misma necesidad: "Igualmente las ideas del ser universalísimo y abstractísimo, aunque en sí mismas sean más inteligibles o fáciles de conocer, sobre todo respecto de la cuestión de su existencia (*an sint*); sin embargo, la cuestión de su esencia (*quid sint*) y de sus propiedades es conocida por nosotros con dificultad y *muchas veces conviene comenzar de los objetos particulares y sensibles para que podamos llegar hasta ellas*; y en este sentido dijo Aristóteles (I Met., cap. II), que los objetos más universales son más difíciles de conocer" (I, 4, 13 [29 a I]).

[4] B. Jansen, S. I., *Die Wesensart der Metaphysik des Suárez*, "Scholastik", XV Jahrg., Heft 2, 1940, ps. 161-186.

[5] Citamos siempre a Suárez, traduciéndolo del latín. Nos referimos siempre a la edición de sus *Opera omnia*, Vives, París, 1866, volúmenes XXV y XXVI, que citamos en esta forma, v gr.: disputa I, sección 6, número 29, página 62, columna b; abreviadamente: I, 6, 29 (62, b). El volumen XXV abarca las 27 primeras disputas.

Poco antes acababa de afirmar la necesidad de atender a la experiencia, sobre todo cuando se hace un trabajo de investigación en un campo nuevo, "porque la ciencia la sacamos nosotros de las mismas cosas" (I, 5, 10 [28 b]). Y lo que en teoría afirma, lo lleva luego a la práctica con un método y una constancia admirables. Para poner un ejemplo, ciertamente característico, notemos que la primera prueba que él da en su metafísica cuando trata de probar la primera cuestión acerca de lo que es el ser (que comienza a declarar partiendo del concepto subjetivo del ser de que luego hablaremos), la da como tomando al entendimiento y metiéndolo dentro de la realidad misma experimentada: "Et probatur primo experimentia" ("y se prueba primero *por la experiencia*") (II, 1, 9 [68 a]).

El contacto con la experiencia es un mérito grande del filósofo, cuando no se atribuye a ésta una importancia exclusiva ni excesiva, y Suárez está muy lejos de caer en este extremo. En la primera disputación, sección IV, dedica largos párrafos al valor que la experiencia tiene, tanto para las artes como para las ciencias. Comienza por distinguir las clases de experiencia; una que podríamos llamar científica y que consiste "en la memoria de los determinados efectos singulares, no de cualquier manera, sino en cuanto que se han comparado entre sí, se han hallado semejantes y que en las mismas circunstancias se han reconocido proceder de la misma causa o de otra semejante" (I, 6, 23 [60 b]). En segundo lugar, "puede decirse experiencia en sentido más amplio cualquier percepción de un objeto singular, como se puede decir que uno ha experimentado lo que es emborracharse, aunque una sola vez lo haya sufrido o lo haya visto en otro". "Más aún, puede experimentarse muchas veces el mismo efecto, pero con la sola simple memoria de los casos singulares percibidos con los sentidos, sin la comparación de ellos entre sí, que es propia del hombre" (I, 6, 23 [60 a]).

Ahora bien, la experiencia en sentido perfecto es necesaria para las ciencias que se adquieren por la investigación, para demostrar la existencia de las cosas o la que llama demostración *quia*, pero para demostrar las causas o razones de las cosas, demostración llamada *propter quid*, entonces hay que distinguir: *para el conocimiento de los primeros principios*, no se requiere la experiencia propiamente dicha: *pero es necesario cierto conocimiento del singular o de lo concreto sensible* para la aprehensión o inteligencia de los términos, "porque todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos" (I, 6, 27 [61 b]). Para los principios menos conocidos por sí mismos, por ejemplo, "el todo es mayor que su parte", tampoco es necesaria la experiencia rigurosa en cuanto incluye en sí la intuición de muchos objetos singulares con la debida comparación e inducción, sino que basta uno o dos ejemplos para que se entiendan los términos.

Pero cuando se trata de una investigación especial acerca de los mismos principios, es necesaria la experiencia propiamente tal, "porque sin ella, y sin la ayuda exterior del Maestro o de la enseñanza, no pueden estos principios aparecer suficientemente claros, ni los términos de que constan ser lo bastante conocidos para que se les preste el asenso evidente de la inteligencia. Y esto lo confirma el mismo Aristóteles, y la experiencia también nos lo enseña suficientemente. La razón es porque nuestro conocimiento intelectual es muy limitado e imperfecto, y depende en gran manera de los sentidos" (I, 6, 29 [62 b]).

"Para los principios particulares y propios de cada una de las ciencias, lo más verosímil es que sea necesaria la experiencia propiamente dicha, tanto en la investigación personal, como cuando se reciben por enseñanza (ibíd.).

Sin embargo, en cualquier hipótesis la experiencia solamente es causa de la llamada *ciencia quia*, la que sólo demuestra que las cosas son así o de otra manera. En

cambio, la experiencia es solamente *condición* respecto de la llamada ciencia *propter quid*, que da las causas o razones de las cosas. Y en este último caso, están precisamente las *ciencias teóricas* o la ciencia de los principios, para las que basta conocer el significado de los extremos del juicio —sujeto y predicado— para que con la capacidad propia del entendimiento pueda aparecer de inmediato el conocimiento evidente: "principiorum antem cognitio evidens quae propria illorum est, non esse ex aliquo medio, sed ex ipso naturali lumine inmediate nascitur, cognita extremorum significatione seu ratione" (I, 6, 26 [61 a]).

Esta teoría del valor de la experiencia necesaria en absoluto, a lo menos como condición, aun para la evidencia de los primeros principios, nos muestra hasta qué punto llevó Suárez su anhelo realista de vivir en contacto inmediato con lo concreto y lo existencial.

Al mismo tiempo nos revela claramente cómo Suárez añadió al valor de la experiencia las exigencias que requieren las ciencias que son ante todo teóricas, y sobre todo la primera de ellas, la metafísica.

2. *Metafísica del conocimiento.*

Otro aspecto del realismo suarista nos lo revela su metafísica del conocimiento; es necesario, ante todo, para comprender el dinamismo de la función cognoscitiva en Suárez, recordar la distinción fundamental de *concepto formal* y de *concepto objetivo* que Suárez nos propone en la entrada misma de la metafísica.

"*Concepto formal* es el acto mismo (del conocimiento) o (lo que es lo mismo) el verbo (o representación mental) con que el entendimiento concibe alguna cosa o alguna noción común" (II, 1, 1 [64 b]).

"El *concepto objetivo* es aquella cosa o noción (objetiva, faceta del objeto), que propia e inmediatamente es cono-

cida o representada por el concepto formal; así, v.gr., cuando representamos al *hombre*, aquel acto que formamos en la mente para concebir el objeto *hombre*, se llama *concepto formal*; pero el *hombre mismo* conocido y representado por el acto es el concepto objetivo, concepto ciertamente llamado así por una referencia extrínseca sacada del concepto formal, por el cual se dice que es concebido su objeto, y por eso con razón aquel concepto se dice objetivo, ya que no es un concepto como forma que termina intrínsecamente nuestra concepción, sino como el objeto o la materia acerca de la cual se ocupa el concepto formal, y a la cual la mirada de la mente tiende directamente; por lo que es llamado por algunos, con Averroes, *intentio intellecta*; y por otros es denominada *ratio obiectiva*" (II, 1, 1 [65 a]).

En esta división del concepto que luego aplica Suárez al concepto de *ente* en particular, y a todos los conocimientos en general, pero sobre todo a los conocimientos llamados universales, resplandece con claridad el realismo de Suárez. *El objeto del conocimiento no es nuestra representación sino que es la cosa en sí: "aquella cosa", "el hombre mismo"*.

Para que veamos la relación existente entre la concepción del realismo moderado de Suárez y las demás teorías que pecan por algún extremo de realismo o idealismo, podemos desdoblar todos los elementos que entran en el conocimiento, tanto de parte del sujeto como de parte del objeto, en la siguiente forma:

1) el sujeto del conocimiento;

2) *el concepto en cuanto representa al objeto*, el concepto formal;

3) *aquel elemento del objeto* que es representado por el conocimiento: por ejemplo, "hombre";

4) el objeto *tal como existe en sí mismo*: por ejemplo, Sócrates, Aristóteles, Platón, etc.: objetos reales singulares.

Ahora bien, en el realismo exagerado se da al concepto objetivo una realidad subsistente en sí misma y *diversa de la cosa en sí*, que es el objeto de la representación. En el conceptualismo se *suprime la realidad del concepto objetivo* y sólo queda el concepto subjetivo, por un lado, y la cosa en sí, por el otro. En el idealismo *se suprime la realidad del concepto objetivo y aun de la cosa en sí*, confundiéndoselas con el concepto formal.

Resulta, pues, que la noción de concepto objetivo dada por Suárez, es la que más perfectamente coincide con un realismo o con un idealismo moderado [6].

II. UNIDAD DEL SISTEMA

1. *Intuición fundamental.*

Otra de las características del sistema suarista es la intuición fundamental que le da unidad y coherencia. En la imposibilidad de seguir en todos sus pormenores el desarrollo de esta visión característica de Suárez, vamos a indicar primero el contenido preciso de la intuición fundamental, y luego las principales aplicaciones que de ella hace Suárez a la estructura ontológica de los seres creados, y a la estructura (llamémosla así) ontológica del Ser increado [7].

¿Cuál es la intuición fundamental de la metafísica de Suárez?

Se ha dicho que no existe. Nada más inexacto. Suárez, que ordenó por primera vez en lógica estructura los problemas de la metafísica, no podía menos de vislumbrar la profunda unidad que los enlaza.

[6] A la misma conclusión lleva el estudio de las teorías de los universales y de las distinciones, que omitimos por brevedad. [No hace falta que hagamos referencia a la moderna fenomenología].

[7] Resumimos en esta segunda parte las conclusiones del estudio incluído en la Parte Primera de este volumen. [En este volumen se incluye a continuación].

¿Cuál es ésta?

Después de largos y detenidos análisis de la obra de Suárez, creemos poder afirmar con toda certeza que la intuición fundamental de la metafísica de Suárez no es otra que *la célebre división del ser en acto y potencia, heredada de Aristóteles y Sto. Tomás, pero —y éste fue el hallazgo del Doctor Eximio— reforzadas por el principio trascendental de la unidad del ser.*

Este principio podemos formularlo en los siguientes términos: *todo ser constituye por sí mismo una unidad concreta, una totalidad ontológica. Y esta unidad y totalidad la tiene precisamente en cuanto ser, en virtud de su propia entidad, por la que se distingue de todo otro ser y del no ser.*

Este principio se halla latente o expreso en todas las disputaciones metafísicas, pero especialmente en la II, III, IV, V y VI, que constituyen un extenso y profundísimo tratado de la unidad del ser.

En realidad, lo que aquí afirma Suárez no es otra cosa que la esencia misma del ser en cuanto ser, y las leyes primeras y fundamentales de él. En efecto, el principio de unidad, aunque en su concepto formal incluye la idea de indivisión en la entidad misma, pero comprende necesariamente a la entidad, a la realidad misma del ser uno (*esencia del ser*); exige también la identidad del ser consigo mismo, la distinción respecto de los demás seres (*principio de identidad*), y finalmente exige la distinción entre el ser y la nada, o entre el ser y el no ser (*principio de contradicción*).

Es decir, que la unidad del ser en cuanto ser, ley que según Suárez rige toda la estructura de la metafísica, está precisamente basada en la esencia misma del ser y en los primeros principios metafísicos.

Como ya intuirán, esta propiedad no puede convenir al ser en virtud de algo distinto del mismo ser;

el ser no puede ser *uno* en virtud de *otra* entidad distinta del mismo ser; el ser no puede ser distinto de otro ser en virtud de otra tercera entidad distinta de él mismo; el ser no puede ser distinto del no ser, de la nada, en virtud de otra entidad distinta de él mismo.

Esta concepción tan natural de la unidad del ser tiene su inmediata aplicación a la teoría del acto y de la potencia; la potencia no puede ser potencia en virtud de algo distinto de la misma potencia; el acto no puede distinguirse de otro acto en virtud de algo distinto de sí mismo. En otras palabras, el acto tiene por su propia entidad lo que le corresponde como acto y la potencia tiene por su propia entidad lo que le corresponde tener como potencia.

2. *Estructura ontológica de los seres creados.*

Este principio nos da el hilo conductor del pensamiento de Suárez al ir reconstruyendo la estructura ontológica de los seres creados.

A) *La materia.*

Los seres sensibles que son el primer objeto de nuestro conocimiento están compuestos de un doble elemento, uno indeterminado que es la materia primera, y otro determinado, que es la forma, la cual determina la especie del compuesto. Es la clásica teoría de la materia y forma fundada en las mutaciones de orden sustancial que se perciben en los cuerpos.

Ahora bien, según la interpretación que daban del pensamiento de Aristóteles y de Sto. Tomás los comentadores tomistas, la materia no tenía en sí actualidad alguna, era pura potencia; su misma existencia era una entidad realmente distinta de la materia, ya que no era otra que la existencia de la forma.

Por eso, se pregunta Suárez, ¿cómo puede esto compaginarse con la ley fundamental del ser?; ¿cómo puede la materia distinguirse de la nada por algo que no es la materia misma?; ¿no es esto contra el principio de la unidad del ser, contra el principio de identidad, y contra el mismo principio de contradicción?

Además, imaginar una entidad que no es sino *mera privación de todo acto*, ¿no es cierto realismo exagerado, que pretende dar consistencia real a nuestro concepto de la privación?

Por estas dificultades Suárez admite que la materia tiene *su acto propio de ser* y que no está en absoluto destituída de toda perfección, sino que tiene su propia perfección de materia primera, de sustancia incompleta ciertamente, lo que había insinuado Sto. Tomás al decir que también la materia primera tiene su bondad propia, y en otra parte que cada cosa tiene su unidad como tiene su ser (*Sum. Theol.*, I p., q. 76, art. II, ad. 2).

B) *La forma.*

Igualmente respecto de la forma la tradición tomista a partir de Cayetano, interpretaba a Sto. Tomás como si la forma fuera determinada en su perfección por la materia primera, y que por lo tanto el principio de limitación, de determinación, de distinción de una forma respecto de otra era la materia primera.

Pero de nuevo se pregunta Suárez: ¿cómo puede la forma A distinguirse *inmediata* y *formalmente* de la forma B por algo realmente distinto de una y otra? La materia distinta de la forma no puede ser principio intrínseco y formal de distinción de la forma. En virtud del principio de unidad y de identidad, todo ser y toda entidad debe distinguirse de los demás y de la nada *por su propia entidad, y no por algo distinto de sí misma.*

En esta forma la estructura del ser material queda robustecida por Suárez, apoyándose en los primeros principios del ser.

La materia y la forma, que tienen sus cualidades propias en virtud de su propia entidad, y que son entidades incompletas y que mutuamente se completan, constituyen los seres materiales físicamente compuestos de dos elementos realmente distintos, cuando se unen ejerciendo entre sí un mutuo influjo, en que consiste la unión sustancial.

C) *La esencia y la existencia.*

Tratándose de los seres *creados espirituales*, y por lo tanto exentos de composición sustancial, Suárez no puede admitir la *composición real* de algunos tomistas entre *la esencia* y *la existencia*, en virtud precisamente del principio fundamental de la metafísica. Efectivamente, si suponemos que en un ser espiritual, por ejemplo en un ángel, la esencia es realmente distinta de su existencia, tendríamos la gravísima dificultad de que la *esencia* del ángel se distingue de la nada o del no ser por algo que es realmente distinto de la esencia misma del ángel, por algo que *no es la entidad misma* de la esencia del ángel: ¿no es esto, se pregunta Suárez, contra el principio de unidad e identidad del ser consigo mismo, y contra el principio de oposición entre el ser y el no ser?

Por lo tanto, para Suárez, la estructura del ser espiritual, sustancialmente simple, no puede ser la de *una composición real* que destruiría su simplicidad entitativa, su identidad misma, sino la de una composición según nuestra manera de pensar. El *quod est* y el *quo est* no son dos entidades distintas, sino que se hallan fusionados realmente en una misma realidad.

Sin embargo, la sola distinción de razón entre la esencia creada y su existir, tiene profundas consecuencias metafísicas. Ella explica precisamente el hecho del vacío onto-

lógico que descubrimos en los seres creados: *la contingencia*. Y por lo mismo, ella nos explica la infinita distancia que media entre la esencia de Dios y de las creaturas y la dependencia ontológica de éstas respecto del único Ser necesario. Aquí reside, según Suárez, el último fundamento de la gran tesis escolástica y católica por excelencia, digámoslo con sus propias palabras, de la tesis "más filosófica de toda filosofía humana", la tesis del *dualismo entre Dios y la creación*, la tesis opuesta a la unidad panteísta, sea realista, sea idealista.

En efecto, si la creatura, nos dice Suárez, no incluye en su esencia misma necesariamente la noción de existencia, puede concebirse como no existente, como pudiendo existir o no existir, como en potencia para el acto de existir; y cuando existe puede concebirse que en otro momento no exista; en otras palabras, la creatura es contingente porque puede existir y no existir, en razón de que hay una distinción, aunque sólo sea lógica, entre su esencia y su existencia.

3. *El ser increado.*

Pero en Dios su esencia incluye necesariamente el concepto mismo de la existencia, ya que *la esencia misma de Dios consiste en existir necesariamente*, y sería absurda una esencia divina que se concibiera en algún momento como no existente o como capaz de no existir.

Oigamos a Suárez en este punto trascendental. Hablando de la distinción del ser en acto y potencia nos explica cómo Dios es *acto puro*: "es forzoso que exista algún ser, tan necesario por su esencia, que por ningún concepto pueda dejar de existir, no por potencia intrínseca (por defecto intrínseco del ser) ni por potencia extrínseca, ni por potencia física (real), ni por la potencia llamada lógica (notemos cómo excluye de Dios toda potencialidad); luego es nece-

sario que tal ser sea absolutamente actual en su existir, esto es, excluya en absoluto toda razón y manera de existir sólo en potencia. De donde ulteriormente podemos concluír con facilidad, que todos los seres que no son tales, son en algún modo potenciales, porque, aunque a veces existan en acto, sin embargo no es contra su esencia el que a veces sólo existan en potencia" (XXVIII, 1, 15 [6, a]).

Y es lógico que siendo ésta la característica del Ser increado, la de ser *acto puro*, la de ser el ser subsistente por sí mismo, el *Ens a se*, el ser necesariamente existente, o en otras palabras, *la identidad lógica entre su esencia y su existencia*, sea ésta la que lo distingue de los seres creados o contingentes; y que *la contingencia se funde precisamente en la distinción lógica entre la esencia y la existencia de la creatura.*

Más todavía, es esta identidad lógica entre la esencia y la existencia de Dios el punto de partida de toda la teodicea católica.

Partiendo de ella nos describe Suárez toda la esencia, todas las perfecciones divinas, y todas las relaciones de las creaturas con el Creador. En efecto, el Ser necesariamente existente no puede ser más que uno, porque lo que es por necesidad existente es necesariamente *singular*; y si el Ser por necesidad existente no es más que uno, de este único Ser deben proceder todos los seres contingentes o creados, y por lo tanto todos dependen de él en su existir y en su obrar, y Él debe contener en sí las perfecciones de todos los seres en grado eminente y la omnipotencia creadora. De la dependencia absoluta de todo lo creado respecto de Dios, nace en el individuo racional y en la sociedad de seres racionales, todo el orden moral individual y social; y por otra parte, la misma perfección divina exige que siendo ella el bien infinito por excelencia, sea el *último fin* a quien tienda toda la creación: sea la corona, la perfección y la felicidad suprema de toda creatura, y en par-

ticular de la que puede poseerle por el conocimiento y el amor, cual es la creatura racional.

En esta forma, la identidad lógica entre la esencia y la existencia de Dios, el que Dios sea por esencia existente es la clave que en último término nos explica cómo el ser, cómo toda realidad, están radicados en Dios, que como primera causa eficiente domina todo el orden del ser en cuanto le produce, y como última causa final domina todo el orden del ser, en cuanto que lo atrae por necesidad a sí, como al fin último absoluto y como a la suprema perfección del ser.

Nada más coherente y a la vez más profundamente arraigado en la realidad, y más seguro desde el punto de vista católico, que este sistema que, partiendo de la esencia misma del ser y de su principio fundamental, de la unidad e identidad del ser consigo mismo, nos explica toda la estructura ontológica y teleológica de los seres creados, sus relaciones con el Ser increado, y la esencia misma del Ser subsistente por sí mismo.

CONCLUSIÓN

1. *Influencia de Suárez.*

Nada extraño que Suárez como filósofo, lo mismo que como jurista, llegase a obtener en los siglos siguientes una preponderancia histórica, sólo comparable a la de Aristóteles y a la de Sto. Tomás.

Fue verdaderamente, sobre todo en los siglos XVII y XVIII, el "verdadero luminar mayor en las cátedras y libros de la filosofía escolástica...", como se complace en reconocerlo Jansen (p. 8)[9]. Pero no solo entre los católicos,

[9] J. Iriarte, *Hispanitas philosophans*, Estudios, Bs. As., mayo 1939, p 450. Interesante artículo a propósito del libro del P. B. Jansen, S. I., *Die Pflege der Philosophie in Jesuitenorden während des 17/18. Jahrhunderts.*

sino también entre los no católicos, fue verdaderamente enorme la influencia de Suárez. De hecho la metafísica de Suárez barrió de las universidades protestantes de Alemania los manuales escolares de Melanchthon; y Leibniz pudo recoger en ellas todavía el aprecio y la autoridad de Suárez.

Leibniz y Grocio entre los antiguos, Schopenhauer y Windelband entre los modernos no católicos; Werner, Scheeben, el Cardenal Ceferino González O. P., Brentano, Grabmann, De Wulf, entre los católicos, tienen para Suárez elogios que lo sitúan por encima de los autores escolásticos, con excepción solamente de Sto. Tomás.

Y últimamente Meyer, en un voluminoso libro de 641 páginas dedicado a Sto. Tomás, que está llamado a significar algo en los magistrales estudios sobre el Doctor Angélico, al dar cima a su trabajo, ha dejado escrito: "Suárez, a quien con razón llamó Schopenhauer, «compendio de la escolástica», va más allá de Sto. Tomás en puntos importantes" (472, nota 3). Y aquí entramos en las relaciones que ligaron el pensamiento de Suárez al pensamiento de Sto. Tomás. Creemos que no puede haber mejor coronamiento de nuestro trabajo que establecer con claridad la relación existente entre el Doctor Angélico y el Doctor Eximio.

2. *Sto. Tomás y Suárez.*

Dicen algunos que Suárez tuvo el propósito, y hasta el capricho de enseñar doctrinas contrarias a las del Doctor Angélico.

Sin embargo tal afirmación es contra la misma índole de Suárez, que ya hemos visto cuán modesta era y cuán poco deseosa de coronas personales. Es también contra las expresas declaraciones de Suárez, que en forma expresa proclama su deseo de seguir todo lo posible a Sto. Tomás, cum-

pliendo con un precepto de la Orden y con su afecto personal.

En los prolegómenos de su tratado *De Gratia*, dice:

"Como siempre hemos tenido a Sto. Tomás, como primer guía y maestro en los demás trabajos nuestros y escritos teológicos, y nos hemos esforzado por entender, defender y seguir su doctrina, en la presente obra lo cumpliremos con mayor empeño y afecto..." [10].

Pero la gran veneración de Suárez por el Doctor Angélico no se limita sólo a las palabras; el ya citado P. Jansen, en otro reciente artículo sobre el tradicionalismo de Suárez (*Der konservativismus in den Disputationes Metaphysicae des Suárez*), ha demostrado claramente que Suárez practica una profunda veneración a la tradición escolástica, especialmente a Aristóteles y a Sto. Tomás. Basta abrir las *disputationes metaphysicae* para verlas iluminadas a cada paso, por la confirmación de las citas del Angélico. El P. Jansen ha comprobado con números este hecho.

Pero se suele decir: en muchos puntos se aparta Suárez de Sto. Tomás.

A esto respondemos:

1) Son contadísimas las tesis en que Suárez se aparta abiertamente de la doctrina del Angélico. Tal es, por ejemplo, la del principio de individuación. Pero lo hace declarando en forma explícita cuánto hubiera deseado poder seguir en este punto a Sto. Tomás.

2) La mayoría de las cuestiones en que se suele decir que Suárez se aparta de Sto. Tomás, son aquellas en que el Sto. Doctor *no se pronunció claramente*. Suárez aduce con imparcialidad el testimonio de Sto. Tomás, tanto en favor

[10] Citado por Iriarte, ibid., p. 472, n. 3. Aprovechamos la ocasión para observar con el mayor interés, que las diferencias notadas entre Suárez y los tomistas de la escuela de Cayetano, se refieren sólo a opiniones probables, discutibles: las tesis fundamentales de la filosofía perenne, son perfectamente comunes a todos.

de una interpretación como de la otra. Tal es, por ejemplo, la célebre cuestión de la distinción real entre la esencia y la existencia, y la de la concepción de la materia primera como pura potencia, de donde se deriva la teoría de la limitación del acto por la potencia.

El que Suárez se aparte en alguno que otro punto del Doctor Angélico, es un elemento esencial de su fidelidad, como verdadero filósofo, hacia su maestro. El auténtico filósofo y el verdadero discípulo de Sto. Tomás, no debe limitarse a una mera repetición de las opiniones del maestro, ni debe abrazarlas todas en globo, como si la sola autoridad del maestro fuera una razón decisiva. Esto no es ni filosófico, ni tomista. No es filosófico, porque en filosofía no ha de decidir los problemas una declaración autoritaria, de origen extrínseco al entendimiento, sino las razones intrínsecas, individualmente percibidas; no es escolástico, porque la escolástica ha distinguido con cuidado la filosofía de la teología, la razón de la fe; y si no admite en filosofía el argumento de la infalible autoridad divina sino sólo como norma negativa, ¿cuánto menos el de cualquier autoridad humana, siempre sujeta al error?; finalmente no es tomista esa posición, porque es Sto. Tomás quien ha dicho que el argumento de autoridad es el más débil en filosofía, y porque basta recordar su teoría del conocimiento como ciencia y como fe, o su célebre *Quaestio disputata "De magistro"*, para ver cómo insiste en que una verdad recibida por la autoridad del maestro no sería ciencia ni filosofía, sino fe.

Otra cosa es adoptar el método, el espíritu, las líneas fundamentales, que aparecen ciertas, y que vienen a constituír una segura trabazón de las tesis básicas de la filosofía perenne. Eso es lo que la Iglesia quiere, respecto de Sto. Tomás. Suárez hizo todo eso y mucho más, porque el afecto al Sto. Doctor le llevó a seguirlo en la mayoría de puntos secundarios, y cuando se aparta de él lo hace por

cierto en virtud de su fidelidad a los superiores principios del mismo Sto. Tomás.

Suárez no hizo otra cosa que lo que hizo Sto. Tomás en su tiempo, y lo que hubiera hecho si hubiese ocupado el lugar de Suárez: revalorizó la síntesis escolástica, la enriqueció con elementos útiles, sin atender a su proveniencia de escuelas no católicas, juntando una prudente estima de la tradición con la debida libertad de investigación personal, propia del verdadero filósofo.

Luego de Suárez, como ocurrió después de las grandes síntesis del siglo xiii (Sto. Tomás y Escoto), la filosofía escolástica vuelve de nuevo a descender de las alturas luminosas, a que la había elevado la restauración post-tridentina. Parece ser una ley humana, de que no se libra la filosofía, la del cansancio y la depresión que sucede a todo esfuerzo gigantesco.

Los filósofos escolásticos del siglo xvii no supieron mantener la amplitud de horizontes de la restauración escolástica del siglo anterior. Pero esto no fue un defecto interno de la filosofía escolástica, sino una causa extrínseca: faltaron los hombres, como hace notar de Wulf; faltaron los hombres que siguieran explotando, con atención a las nuevas circunstancias, el filón de riquísimo oro que la escolástica encierra bajo sus fórmulas abstractas, definiciones y silogismos. Los escolásticos perdieron el contacto inteligente con los filósofos no escolásticos y con los hombres de ciencia de su tiempo. Esta retirada de la escolástica dejó libre el campo científico experimental a la orientación que partía del renacimiento y proclamaba la emancipación de la razón humana de todo y de Dios mismo. Descartes, sin pretenderlo, preparó el camino con su posición inicial del problema crítico; este problema que planteó desconectado de los principios básicos de la filosofía perenne, dio como resultado el escepticismo metafísico de los empiristas ingleses, el deísmo de los enciclopedistas franceses, y el criti-

cismo e idealismo de los sucesores alemanes de Kant. ¿No hubiera sido tal vez otro el destino de la filosofía escolástica, si los escolásticos hubieran continuado el camino más realista, de mayor contacto con lo experimental, siguiendo las orientaciones de Suárez?

Es cierto que ni Suárez, ni Escoto, ni Sto. Tomás, nos ofrecen una solución expresa y amplia del problema crítico fundamental; pero es porque no sintieron su necesidad ni se les planteó a ellos el problema; ésta era una cuestión reservada para más tarde. Los grandes genios de la escolástica cumplieron otra misión de enormes proporciones, y que exigió el esfuerzo de varios siglos de investigaciones y de polémicas: nos dieron una síntesis, orgánica y coherente, ajustada a la realidad en sus líneas fundamentales, de los problemas que más pueden interesar al hombre: Dios, el mundo, y el hombre mismo. La solidez de este gran monumento científico, ha quedado demostrada, al sobrevivir a la nueva visión de los conocimientos humanos provocada por la ciencia moderna. En esta magna obra de la escolástica tuvo Suárez, sin duda, una gloriosa misión histórica, junto a Sto. Tomás y Escoto.

Cerremos este estudio con el párrafo acertado con que el P. Raúl de Scorraille, máximo historiador crítico de Suárez, concluye su obra *El P. Francisco Suárez*:

"Por lo cual, si se quiere señalar a los maestros que más plenamente hagan entender la ciencia filosófica y teológica de la gran escuela católica, y representen su desenvolvimiento histórico; después de Aristóteles que echó sus gérmenes, sujetando al estudio de su potente razón los datos de la experiencia, para que pudiesen nacer de ellos los principios de las cosas y de su conocimiento; después de San Agustín, que la hizo brotar, atreviéndose a fijar la vista en los misterios de la fe, para sondear su profundidad y sublimidad; después de Santo Tomás, que la hizo salir de la adolescencia, dando al cuerpo de sus doctrinas las fuertes

y hermosas proporciones de la edad viril; se podrá colocar a Francisco Suárez, que la recogió en sus vigorosas exposiciones, para trasmitirla a nuestros tiempos modernos, acendrada y enriquecida, pronta así a recibir de otro eminente ingenio su última perfección, en contacto más estrecho con las ciencias de la naturaleza y del hombre. Mientras éste llega, después del Doctor Angélico, es, como se le ha llamado, Suárez, el más escolástico de los escolásticos [11] y el representante más autorizado, como también el más rico depositario de sus doctrinas".



[11] Fr. Ceferino González, O. P., *Historia de la filosofía*, II, 540.

IV

INFLUJO DEL ELEMENTO PSICOLÓGICO EN CIERTOS JUICIOS ACERCA DE LOS MÉRITOS DE SUÁREZ *

Hemos observado, a propósito de Suárez, un fenómeno, que por cierto se repite con frecuencia en la historia de la Filosofía, pero que nos ha llamado la atención de manera especial en el caso de Suárez. Creemos que ha resaltado aquí una ley psicológica que nos lleva a interpretar desenfocadamente a determinado autor o problema. El caso de Suárez creemos que es especialmente significativo y juzgamos que será de utilidad estudiarlo, con algún detenimiento. Vamos a plantear primero la cuestión.

En vida Suárez llegó a tener como maestro de Salamanca y de Coimbra una fama indiscutida y formó una escuela. No faltaron, por cierto, contradicciones al teólogo y al filósofo escolástico, que trataba algunas cuestiones en forma diferente de lo que hasta entonces se acostumbraba; que admiraba por su gran erudición, pero a la vez por una original manera de enseñar y por cierta libertad de espíritu en la selección de sus opiniones. Llegaron al Padre General quejas sobre el profesor, a las que él satisfizo en una carta en que define su actitud de filósofo y de

* De las *Actas del cuarto centenario del nacimiento de Francisco Suárez, 1548-1948*, Madrid, t. I, ps. 149-179.

La discusión sobre Suárez, a la cual el presente artículo se refiere, suscitó especial interés en los primeros decenios del presente siglo. La refleja el trabajo que aquí reproducimos.

teólogo frente a la tradición. El respeto a la tradición es fundamental para Suárez, pero él entiende que ha de salirse de la rutina con que se explicaban los textos y de la manera de simples repetidores que predominaba en la mayoría de las cátedras. Apoyados en la tradición, debemos estudiar directamente los problemas.

Es interesante recordar el texto mismo de la respuesta al Padre General, que ya fue definitiva, pues, naturalmente, se reconoció la razón a Suárez y se abrió campo a su genio: "El segundo punto es que, aunque se pueden imaginar muchas ocasiones que puede haber habido para poner en mí esta nota, una principal es el modo de leer que yo tengo, que es diferente de lo que los más usan por acá; porque hay costumbre de leer por cartapacios, leyendo las cosas más por tradición de unos a otros, que por mirallas hondamente y sacallas de sus fuentes, que son la autoridad sacra y la humana y la razón, cada cosa en su grado. Yo he procurado salir de este camino y mirar las cosas más de raíz, de lo cual nace que ordinariamente parece llevan mis cosas algo de novedad, quier en la traza, quier en el modo de declarallas, quier en las razones, quier en las soluciones de dificultades, quier en levantar algunas dudas que otros no tratan de propósito, quier en otras cosas que siempre se ofrecen; y de aquí pienso que resulta que, aunque las verdades que se leen no sean nuevas, se hagan nuevas por el modo o porque salen algo de la vereda de los cartapacios" [1].

[1] De Scorraille, S. J., *El P. Francisco Suárez*, Subirana, Barcelona, t. I, p. 156.

A Suárez le sucedió en este punto lo mismo que a Santo Tomás de Aquino: "Fray Tomás de Aquino (podría costarnos creerlo, pero el hecho es innegable) apareció a sus contemporáneos como un innovador, como un joven profesor que renueva totalmente la enseñanza teológica" (L. H. Petitot, O. P., *La vida integral de Santo Tomás de Aquino*, C. E. P. A., Buenos Aires, 1941, p. 73). Y cita a continuación el Padre Petitot el célebre párrafo de Guillermo de Tocco. "Cuando Fray Tomás empezó en su enseñanza, a título de bachiller, a exponer las reflexiones que durante su época de taciturnidad había acumulado en su alma, se le vio descollar por encima de todos los maestros de París y atraer a

Durante el siglo XVII la autoridad de Suárez fue creciendo hasta llegar a ser el jefe de la escuela, y ante escolásticos y no escolásticos, el más completo expositor de la metafísica escolástica. Es natural que no faltaba oposición dentro de la escuela, puesto que Suárez representaba una determinada forma de interpretación de la filosofía y de la teología de Santo Tomás y del sistema escolástico, diferente de otras interpretaciones o corrientes tradicionales. Como ninguna otra exposición y defensa de esa determinada interpretación podía presentarse en una forma tan autorizada, tan profunda, tan amplia y con el aparato de una erudición abrumadora, es natural que fuera Suárez el autor a quien principalmente se refiriesen los adversarios para tenerlo en cuenta y refutarlo. Esto es natural y lógico, y a nadie debe extrañar. Frases más o menos acres no podían evitarse. Pero en conjunto la crítica a Suárez (por ejemplo, la que hace frecuentemente Juan de Santo Tomás) está hecha contra un adversario que tiene o que guarda posiciones esenciales dentro de la escolástica y sobre todo dentro de la ortodoxia cristiana.

Y esto no sólo aparece en las palabras, sino también en el espíritu mismo con que están hechas tales críticas.

Hasta fines del siglo pasado la autoridad de Suárez se mantuvo en el mismo nivel sin que apareciesen variantes en la forma de interpretarlo. Más bien, tanto los autores no escolásticos, como los mismos escolásticos, de tal manera han ido juzgando al profesor de Salamanca que en resumen vienen a decir que, después de Santo Tomás, no hay quien se le pueda comparar dentro de la escolástica;

---

los estudiantes hacia el estudio con mayor eficacia que los otros. En sus definiciones introdujo *nuevos* artículos; los definía de una manera nueva y más clara, los resolvía mediante razones *nuevas*, de manera que cuantos le oían enseñar las *nuevas* tesis y tratarlas según un método *nuevo*, no dudaban que Dios lo iluminaba con los rayos de una luz *nueva*, ya que, desde sus comienzos, poseía un juicio tan seguro que no trepidó en escribir y en enseñar opiniones *nuevas*".

evidentemente, esta apreciación afecta *al conjunto de su sistema*, tanto desde el punto de vista filosófico como teológico, y *no a opiniones particulares*, en las que pudo estar Suárez más o menos acertado.

Pero desde este siglo, y sobre todo desde hace unos treinta o cuarenta años, se ha observado una especie de enjuiciamiento sistemático de la doctrina de Suárez y de lo que podríamos llamar *su sistema*, que tiende a presentarlo con fallas tan fundamentales, que tomándolas al pie de la letra, resultaría la doctrina de Suárez, en especial su sistema metafísico, *con tan profundas desviaciones filosóficas*, que lo alejan no sólo del espíritu de la filosofía escolástica y del tomismo, sino de la ortodoxia católica, y también de una simple y sana filosofía. Las imputaciones de este género se han ido repitiendo en una forma frecuente, sistemática, a veces con aparato de pruebas, con frecuencia en una forma de simples repeticiones que han llegado a ser como un *slogan* para no pocos de los actuales filósofos y teólogos de una determinada orientación escolástica. Y esto es precisamente lo más interesante como elemento de observación psicológica en nuestro caso. Esta sistemática presentación de Suárez como afectado por fallas fundamentales en su filosofía, y como elemento peligroso para el desarrollo de la filosofía, de la cultura y aun de la religión, está hecha por parte de un grupo de escolásticos y de autores de bastante fama que, con una naturalidad desconcertante, atribuyen a Suárez opiniones o consecuencias que lo alejarían de la filosofía sana y cristiana, y lo colocarían lógicamente dentro de las corrientes filosóficas heterodoxas.

Es evidente que ha de llamar la atención esta manera de interpretar a Suárez por parte de los mismos escolásticos. Y también que, dada la magnitud y el relieve de la obra filosófica y teológica de Suárez, no faltan quienes continúan considerándolo como una de las figuras más importantes de la escolástica y como uno de los filósofos y

teólogos de más prestigio y valor que puede presentar la historia de la filosofía general y la historia de la teología católica [2]. Pero, como a pesar de estas apreciaciones continúa todavía hablándose de Suárez desde el punto de vista de una interpretación que lo sitúa *lógicamente* fuera de la filosofía cristiana y que presenta su pensamiento como *conteniendo en germen peligrosas desviaciones para el hombre y el católico*, deseamos estudiar el hecho, describirlo y analizarlo sencillamente. Como hemos indicado con anterioridad, no es éste un hecho aislado dentro de la filosofía escolástica y no escolástica, y esperamos que, por tratarse de un caso significativo, podrá sernos de utilidad a todos su consideración.

Concretemos ya los hechos. Se viene repitiendo en las últimas décadas que la filosofía de Suárez, y en especial su sistema metafísico, de tal manera se ha desviado del sis-

[2] Véase, por ejemplo, el reciente artículo: Suárez en el *Dictionnaire de Théol. Catholique*, t. XIV, cols. 2638-2728.

El P. Raul Gény, S. J., quien, aunque jesuita, está lejos de ser un admirador incondicional de Suárez y de seguir sus doctrinas características, escribía, sin embargo: "Estas *Disputaciones metafísicas* constituyen una *suma clarísima y eruditísima de toda la filosofía escolástica*..."

"*La doctrina* de Suárez es la misma «filosofía perenne», en la que concuerdan todos los Doctores católicos. En las cuestiones disputadas sigue a Aristóteles, en cuya explicación generalmente sigue a Santo Tomás. Según el Emmo. Card. González, a quien enteramente aprueba en esto el ilustre Grabmann (*Mittelalterliches Geistesleben*, Munchen, 1926, p. 60 y p. 550), si exceptuamos las cuestiones de la distinción real entre la esencia y la existencia, del conocimiento intelectual del singular, del modo de explicar el concurso divino en la acción de las creaturas, apenas puede hallarse algún problema de alguna importancia en el que el Doctor Eximio se aparte de Santo Tomás" (*Historia philosophiae*, Roma, Universidad Gregoriana, 1928, ps. 212-213)

De paso debemos advertir que aun en algunos de los pocos problemas aquí notados como puntos de discrepancia de Suárez respecto del Angélico, son bastantes los autores de la escuela de Suárez que no admiten tal discrepancia, sino coincidencia de opiniones entre Santo Tomás y Suárez. Sobre la esencia y existencia, el principio de individuación y el concurso, se puede ver la obra muy fundamentada de R. Martínez del Campo. *Doctrina Scti. Thomae de actu et potentia et concursu*, Méjico, 1944. Y la recensión de esta obra en la revista "Pensamiento" (Madrid), enero-marzo 1948, ps. 60-70, por José Hellín, S. J.

tema tomista, del pensamiento de Santo Tomás de Aquino, que no sólo ha introducido elementos *antitomistas*, sino también que ha roto la interna unidad del sistema y, lo que es peor, ha caído hasta un plano *conceptualista*, aunque no llegó a admitir todas las consecuencias de sus principios. Estamos concentrando nuestra atención en las acusaciones *más graves y más generalizadas* y que son repetidas por filósofos y teólogos escolásticos *con mayor aplomo y desaprensión.*

Que el sistema de Suárez: *a*) *se aparta radicalmente de puntos esenciales de Santo Tomás de Aquino*, de quien tiene especial empeño o manía en apartarse; *b*) que *la metafísica de Suárez es conceptualista*, con todas las consecuencias *lógicas* que ello implica; *c*) que *el sistema de Suárez carece de unidad y que se reduce a un eclecticismo de elementos que no llegan a tener coherencia*; y, finalmente (lo que parece todavía más extraño, pues en general sus opositores, aunque rechazan el sistema metafísico de Suárez, no dejan por lo menos de reconocerle en el campo jurídico una autoridad excepcional)[8], todavía se llega a decir que Suárez tiene una teoría voluntarista de la ley y vienen de esa manera a reducir su sistema jurídico nada menos que al de Kant o al de Schopenhauer. Y cuando uno ve que esto lo aplican de manera lisa y llana a una de las primeras figuras de la escolástica, se pregunta instintivamente si aquí no habrá una interpretación desenfocada de Suárez, pues es en verdad chocante que en una cabeza genial y bien intencionada como la del autor de las *Disputaciones metafísicas*, que en una persona que tenía como

[8] El citado P. Gény dice: "En la estructuración de la ciencia del derecho social y de gentes, que entonces era sumamente necesaria contra los errores que se esparcían, Suárez tuvo la parte principal. Su tratado *De legibus no halló otro igual*...". "Si en él (Suárez) se mira al teólogo y al jurista, apenas hay que poner alguna restricción a las alabanzas..." (*Historia philosophiae*, Roma, Universidad Gregoriana, 1928, ps. 213-214).

el mayor ideal de su vida el servir a la sana filosofía y a la religión católica, que en una inteligencia que llegó a hacer por primera vez la síntesis metódica y ordenada de toda la metafísica aristotélico-tomista, que hasta entonces se había limitado al comentario de los textos de Aristóteles o de otros autores, que en un jurista que había estructurado la ciencia del derecho sobre las bases de la filosofía escolástica tradicional, hubiesen pasado inadvertidas fallas tan elementales como las del conceptualismo, las de un eclecticismo indigesto o la falta del elemento racional en la concepción de la ley que destruiría toda la moral. Es evidente que a primera vista tales interpretaciones no responden a la realidad y resulta difícil tomarlas en serio. Sin embargo, ahí están, y vamos por ello a pasar revista a las principales.

No vamos a ocuparnos de obras como la escrita por Mahieu, con un espíritu sin duda de oposición sistemática [4]. Mahieu dice que va a exponer la filosofía de Suárez y sus aplicaciones a la teología, pero en realidad su afán es el de ir descubriendo y señalando fallas en Suárez. Es claro que uno que lea a cualquier autor con ese espíritu encontrará enemigos por todas partes y se va a encontrar como Don Quijote, viendo a cada paso gigantes que combatir. De la más mínima palabra se toma ocasión para sacar una consecuencia, que ni el autor la tuvo ni la intentó ni la palabra misma dentro del contexto lo permite. Tomar una frase del autor y aislarla de todo el conjunto de su pensamiento y de su obra, interpretarla según una visión subjetiva, y proyectarla luego sobre el conjunto del sistema, es, sin duda, una mala norma de interpretación.

Tampoco vamos a ocuparnos del aspecto de la conformidad o disconformidad de Suárez respecto de Santo Tomás. Sin duda ninguna que Suárez ha mantenido cierta

[4] L. Mahieu, *François Suárez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie* Desclée et Picard, Paris, 1921.

libertad, pero con intención bien encaminada de ver la verdad, con gran respeto del Santo Doctor y con empeño de seguirlo siempre que fuera posible [5]. La actitud parece la más razonable en todo discípulo. Sin duda ninguna también que el resultado ha sido que las líneas fundamentales de la metafísica de Suárez coinciden con las de la metafísica de Santo Tomás. El espíritu y la palabra misma del Doctor Angélico están presentes en cada una de las páginas de la inmensa obra de Suárez. Cualquiera que entre dentro del inmenso edificio de las *Disputaciones metafísicas* o de los tratados teológicos o jurídicos del Doctor Eximio, no puede menos de reconocer las líneas esenciales del estilo del Doctor Angélico.

A pesar de ello ha habido algunos autores que han tenido especial empeño en presentar a Suárez en oposición sistemática a Santo Tomás. Conviene ver las tesis antitomistas que se ha querido descubrir en Suárez, y también la respuesta que a ellas se les ha dado [6].

Si es cierto que hay algunas diferencias, no por ello hay que exagerarlas ni buscar más que las que hay. Que haya algunas diferencias en puntos que no son fundamentales para una filosofía cristiana, no tiene nada de particular, antes bien, es lo más natural y lo más filosófico. Es sospechosa la actitud filosófica de un autor que en todo se propone seguir a otro filósofo.

5 En el prólogo del tratado *De Gratia* confiesa el mismo Suárez.

"Como siempre hemos tenido a Santo Tomás como primer guía en los demás trabajos nuestros y escritos teológicos y nos hemos esforzado por entender, defender y seguir su doctrina, en la presente obra lo cumpliremos también con mayor empeño y afecto...".

El P. B. Jansens, S. J., ha demostrado con claridad que Suárez practica una profunda veneración a la tradición escolástica, en especial a Aristóteles y Santo Tomás. Los datos numéricos lo comprueban (*Der Konservativismus in den Disputationes Metaphysicae des Suárez*, Scholastik, 1938).

6 Muy acertada y con objetividad en D. Domínguez, S. J., *Historia de la Filosofía*, Ed. Sal Terrae, 3ª ed. Santander, 1936, p. 405, n. 817.

Por último, deseamos advertir expresamente a nuestros lectores que no nos proponemos hacer aquí un trabajo de conjunto para valorar la figura de Suárez. Si tal pretendiéramos, deberíamos recorrer la obra múltiple del gran escolástico (teología, filosofía, derecho, ascética...), a fin de que éste apareciera con el esplendor que merece, y ante todo deberíamos ocuparnos de los méritos de Suárez como *teólogo*, ya que él es ante todo y sobre todo, como los grandes escolásticos, teólogo; y aun en el prólogo a las *Disputationes metaphysicae*, y al mismo tratado *De legibus*, justifica cómo siendo ante todo teólogo, y porque lo es, ha de ocuparse también de la metafísica y del derecho. Nuestro plan es más limitado y más modesto; pues solamente atendemos al campo filosófico y a algo del jurídico, y no para hacer una exposición de su valor y sus méritos, sino para hacernos cargo de algunas interpretaciones infundadas del pensamiento y de la influencia *filosófica* de Suárez.

Vamos a limitarnos, pues, a hablar: *a*) del conceptualismo que se atribuye a Suárez; *b*) de su eclecticismo o metafísica falta de unidad; y *c*) del voluntarismo en la concepción de la ley. No vamos a citar muchos autores sino que nos detendremos en algunos casos más claros.

I. *El conceptualismo atribuído a Suárez.*

El conceptualismo, como se sabe, admite que el término oral universal tiene en nosotros un concepto también universal; pero niega que a este concepto universal corresponda algo objetivamente o en la realidad. Negar el valor objetivo de nuestros conceptos universales es negar la posibilidad misma del valor objetivo de los conocimientos filosóficos y, por lo tanto, de manera directa el conceptualismo lleva al idealismo en cualquiera de sus formas. Ahora bien; cuando se niega el valor objetivo de nuestros conocimientos universales y, por lo tanto, el valor objetivo de la filosofía

es evidente que se destruyen toda la filosofía cristiana y todo el orden moral. Si nuestros conocimientos universales no tienen valor objetivo, qué pueden significar para nosotros la idea de Dios, la idea del derecho y la de justicia, etc. Cualquiera ve las graves consecuencias de la posición filosófica designada con el nombre de "conceptualismo". Y, sin embargo, el conceptualismo lo atribuyen a Suárez, simplemente no pocos de los autores escolásticos modernos. Veamos un ejemplo relativamente actual.

Son bien conocidos los *Elementa philosophiae*, de F. X. Maquart [7]. Este autor parece tener un empeño especial en presentar a Suárez como conceptualista.

He aquí algunos ejemplos de los muchos que se podría aducir: Vamos a traducir los párrafos que citamos para los lectores que no dominan el latín:

"Los conceptualistas (nominalistas mitigados) admiten ciertamente que el término oral universal es signo de algún concepto universal, al cual, sin embargo, nada universal responde en la realidad. Por lo tanto, el universal es una ficción de la mente.

"Así, entre los antiguos, Zenón... y los estoicos. En la Edad Media: Guillermo de Occam, Juan Buridano, Pedro de Ailly, Gabriel Biel. Entre los modernos: Kant y los kantianos, los idealistas y muchos modernos que están imbuídos en mayor o menor grado de los principios kantianos, y también, en alguna manera, todos los que exageran la actividad del entendimiento, como P. Archambault, o piensan que el singular es la única realidad, como Blondel, J. Chevalier, etc., y generalmente, por lo menos de alguna manera, todos los que después de Suárez niegan la distinción real entre la esencia y la existencia en las creaturas, para las cuales la

[7] F. X. Maquart, *Elementa philosophiae* seu brevis Philosophiae Speculativae Synthesis ad studium Theologiae manuducens. Paris, Blot, 1937. Tres tomos.

esencia real no puede concebirse lógicamente sino como existente y, por lo tanto, como singular"[8].

Aquí vemos enfilado, "por lo menos de alguna manera", entre los conceptualistas Zenón, Occam, Kant. . ., a "Suárez y a todos los que después de él niegan la distinción real entre la esencia y la existencia". Claro que lo que dice a continuación es para ponerle también muchas admiraciones; porque los que niegan la distinción real están lejos de opinar, como el autor pretende, que la esencia real no puede concebirse lógicamente sino como existente, y, por lo tanto, como singular. Esto es aplicarle a uno las ideas que no tiene. El que escribe estas líneas tiene como mucho más razonable negar dicha distinción real; nunca ha sostenido lo que el autor afirma, ni lo ha visto en los otros autores que sostienen la misma opinión. Es claro que hay que tener cuidado de no atribuír a otro las ideas que no tiene, y luego, sobre esa base falsa, decir que es conceptualista.

Pero lo peor es el espíritu con que está hecha la enumeración. Hasta ahora estábamos acostumbrados a ver en los escolásticos que las opiniones sobre los universales se dividían en nominalistas, conceptualistas, realistas moderados y realistas exagerados. Entre los realistas moderados figuraban siempre los escolásticos de las escuelas principales, como tomistas, suaristas, escotistas. . ., aun cuando se puede distinguir entre ellos diversos matices; ahora de rondón clasifican a Suárez y a su escuela dentro del conceptualismo. Es evidente que el espíritu no es ni recto ni justo.

Pero escuchemos otros textos: en el mismo tomo primero, página 36, hablando de la división de la filosofía hecha por Wolf, dice que esta división ya se encuentra en Escoto y también en Suárez, "por lo menos fundamentalmente, del cual pasó a Leibniz. El mismo Leibniz confiesa

[8] O. c., t. 1, p. 72.

que él conoció la filosofía escolástica por medio de Suárez, en el cual se escucha a toda la escuela".

"El fundamento de la división de Suárez —sigue Maquart— procede de la concepción demasiado intelectualista del conocimiento intelectivo. Por esta concepción ya resulta el precursor de la idea clara de Descartes, el cual, a su vez, conoció la doctrina de Suárez".

"Ni Suárez encontró motivo alguno de corrección en la oposición de los diversos grados de abstracción en la misma disciplina, puesto que no admite que las ciencias, los hábitos y el acto se especifiquen necesariamente por los objetos formales".

Dice que *saltem* "por lo menos" *fundamentalmente* se encuentra ya en Suárez la división de Wolf; cuando Suárez mantiene la antigua teoría de los grados de abstracción y la división de la metafísica todavía según el espíritu clásico, sin incluír la Física y el tratado *De anima* dentro de la metafísica, y conservando todavía el esquema antiguo. Pero lo peor es que de este "por lo menos fundamentalmente" saca que de Suárez la recibió Leibniz; que esto sale de la concepción demasiado intelectualista de Suárez; que por esta concepción Suárez es el precursor de las ideas claras de Descartes. ¿Es posible que de las *Disputaciones metafísicas* salgan esas "ideas claras" de Descartes? Un poco conocemos a Descartes, tenemos noción de lo que son las ideas claras cartesianas; hemos estudiado mucho a Suárez, su letra y su espíritu, y jamás hemos podido encontrar tal consecuencia; ¿no será ésta una interpretación desenfocada?

Pero pasemos a otros textos: En el tomo tercero leemos, a propósito del positivismo: "Ciertamente ya Escoto, y después Suárez, enseñaron el conocimiento directo de los singulares, sin que por ello hayan abrazado el nominalismo: el primero, por su «formalismo» (distinción formal *«ex natura rei»*); el segundo, no llevando su conceptualismo hasta las últimas consecuencias...

"De la aprehensión directa del singular se sigue lógicamente el nominalismo.

"Pues si el entendimiento humano, con su actividad propia, aprehende inmediatamente el universal, nuestros conceptos universales no expresan ninguna realidad, sino la simple colección de los singulares" [9].

Otra vez hallamos a Suárez simplemente como conceptualista, aunque "no llevó el conceptualismo hasta sus últimas consecuencias", es decir, al nominalismo. Por supuesto, que el autor establece una conexión lógica entre el nominalismo y la aprehensión directa del singular por nuestro entendimiento. Esta conexión se la hubiese negado Suárez con mucha facilidad. Aun suponiendo que el entendimiento conozca el singular directamente, el universal también tiene su valor objetivo, ya que consiste en aquella característica común a los diversos singulares que en rigor sólo puede conocerla como común cuando ha conocido intelectualmente dichos singulares, y puede ya establecer lo que es propio de cada uno y lo que es común o universal. La consecuencia por la que Maquart querría llevar a Suárez al nominalismo, no tiene, pues, valor sino para quienes juzgan a Suárez fuera de su propia posición. Por esto no es una buena norma de interpretación. Ni Suárez es conceptualista ni la consecuencia que se le atribuye es exacta dentro de la concepción suareciana, y, por lo tanto, ni está bien clasificado Suárez entre los precursores del positivismo, como lo hace en esta parte Maquart.

Recojamos, para terminar, otro texto de la p. 30 del tomo primero, donde Maquart califica desde el principio a Suárez con simpleza de conceptualista, siendo ésta la visión con la cual va a presentarlo en toda la obra.

"Suárez, porque considera al ser análogo como simplemente uno, debe, como Escoto, distinguir el orden de los

[9] Ibíd., t. III, p. 69

seres concretos, simplemente diversos, del orden abstracto del ser simplemente uno, y por eso abre el camino al conceptualismo en el cual permanece; el cual, sin embargo, para retener juntamente la distinción y la conexión entre el orden natural y sobrenatural, no siempre llevó hasta las últimas consecuencias".

Otra vez estamos ante la atribución del conceptualismo a Suárez sobre un fundamento del cual, según Suárez, ni se sigue ni se puede seguir el conceptualismo, es decir, de que "el ser, aunque análogo es simplemente uno". Maquart quiere sacar ya de aquí el conceptualismo. Pero tal conexión lógica no existe; porque se puede admitir el ser simplemente uno, dentro del realismo moderado más preciso. Por lo menos, así nos parece. Los argumentos, de una fuerza realista innegable, con que Suárez va defendiendo la unidad del concepto del ser, más bien probarían que los que la niegan se apartan del centro del realismo moderado. El problema está, por lo tanto, aquí: ¿quién se acerca más a dicho centro; los que admiten la unidad del concepto del ser o los que la niegan? Asunto disputado entre los escolásticos, pero no por ello los que la admiten son simplemente conceptualistas (como aquí califica Maquart) ni los que la niegan son simplemente realistas exagerados (como podríamos calificarlos, siguiendo el método de Maquart, pero con evidente exageración de nuestra parte). Mucho menos justo es atribuír de inmediato y con simpleza, sin ninguna atenuación, a la opinión de Suárez un peligro de confusión entre el orden natural y sobrenatural en sus consecuencias lógicas. Tal atribución, partiendo de un fundamento opinable y sin ninguna atenuación, no parece un buen método filosófico.

En la página siguiente de nuevo confirma que la analogía suareciana lleva al conceptualismo, "en el cual Suárez permaneció, y del cual fluyen las principales tesis de la cosmología y de la psicología". En fin, que Suárez "fue

llevado al conceptualismo", que "en él permaneció" y que "las principales tesis de la cosmología y de la psicología de Suárez fluyen del conceptualismo" [10]. ¿Será posible que las tesis principales de la cosmología y de la psicología de Suárez fluyan del conceptualismo? En ese caso, ya sabemos cuáles son las consecuencias del conceptualismo. Las tesis de la psicología y de la cosmología de Suárez y su metafísica por lógica deben negar la distinción entre el orden natural y sobrenatural, aunque Suárez no lo negase de manera expresa por falta de lógica. En estas dos páginas, 30 y 31, tiene el lector, que lee con ingenuidad a Maquart, todos los elementos de juicio para poder discurrir de esta manera.

La única atenuación que hallamos, está perdida en el esquema que resume este artículo en la página 34 (t. I), donde dice: "Suárez, cuya doctrina, dentro de los límites de la ortodoxia, sabe a conceptualismo (nominalismo mitigado)". Pero es natural que quien estudia a Maquart ya tiene elementos para comprender que si Suárez se ha quedado dentro de los límites de la ortodoxia, es porque "no siempre llevó su conceptualismo hasta las últimas consecuencias".

En resumen: según Maquart, Suárez es simplemente conceptualista, y sólo por falta de lógica no llegó al nominalismo y, lo que es peor, a negar la distinción y conexión entre el orden natural y sobrenatural. Es evidente que atribuír esto a un filósofo y teólogo católico es muy grave y, por lo tanto, sólo ante pruebas muy evidentes y objetivas podría hacerse. Pero en el caso de Suárez, lo que sucede es que el fundamento es simplemente leve, o, mejor aún,

[10] Tomo I, p. 31: "... exigit eamdem oppositionem entis abstracti et ordinis entium concretorum". Así piensa Maquart. (Pero otros piensan que en rigor las precisiones de Suárez a la antigua interpretación tomista hacen que en su sistema haya mayor armonía, conforme a la realidad, entre el orden del ser abstracto y el de los seres concretos.) Sobre aquella frágil y subjetiva afirmación prosigue Maquart. "et ducit ad conceptualismum in quo Suarezius remansit, et a quo defluunt principales theses Cosmologiae et Psychologiae".

inexistente, por lo menos para el autor así recriminado y para tantos y tantos filósofos y teólogos católicos que admiten esa posición.

Aun cuando existiesen en Suárez algunos elementos, algunas frases que pudieran entenderse en este sentido, es una fundamental falta de interpretación juzgar a un autor por frases o tesis aisladas, sin atender al conjunto de su sistema; más aún, la gravedad se aumenta cuando se juzga a un autor por frases o afirmaciones aisladas dentro de la misma concepción general de una tesis, en que precisamente defiende lo contrario de lo que se le atribuye. Si Suárez defiende de manera clara y abierta el valor objetivo de nuestros conceptos universales; si Suárez, cuando trata del problema de los universales, rechaza todas las opiniones que saben a conceptualismo y establece directamente su tesis de realismo moderado con palabras expresas; ¿cómo es posible, sin una interpretación desenfocada, hablar del conceptualismo de Suárez?

Debe también tenerse presente que no es posible ni justo atribuír a un autor una consecuencia lógica de un sistema, cuando él rechaza dicho sistema o error. Por lo tanto, aun en el caso (no real) de que tal sucediere a Suárez, se podría decir que lógicamente se deduce de Suárez el conceptualismo, y en esto se afirmarían sólo las consecuencias lógicas que el crítico viese en ello, falsas o verdaderas; pero no se puede decir que Suárez es conceptualista y que Suárez ha permanecido en el conceptualismo, si cuando Suárez estudia el valor objetivo del conocimiento sostiene explícitamente la tesis del realismo moderado y refuta explícitamente el nominalismo, el conceptualismo y aun el formalismo de Duns Escoto.

Las explicaciones psicológicas de esta desafortunada interpretación, que no atribuímos a mala voluntad del autor, sino a un estado especial de ánimo, las resumiremos al final de nuestro trabajo.

Pero será interesante que leamos al mismo Suárez para ver si encontramos el conceptualismo que se le achaca. Podemos hacer dos sondeos en los puntos centrales donde se ocupa del problema de manera explícita: su teoría y división del concepto en formal y objetivo, y su teoría de los universales. No pretendemos hacer un largo estudio que, por otra parte, no será necesario, pues las afirmaciones de Suárez son siempre coherentes con las que formula en estos lugares centrales. Además son tan claras que por sí solas bastan para definir a un autor en su actitud conceptualista o anticonceptualista:

"Concepto formal es el acto mismo (del conocimiento) o (lo que es lo mismo) el verbo (o representación mental) con que el entendimiento concibe alguna cosa o alguna noción común.

"El concepto objetivo es aquella cosa o noción (objetiva, faceta del objeto), que, propia e inmediatamente, es conocida o representada por el concepto formal; así, v.gr., cuando representamos al hombre, aquel concepto que formamos en la mente para concebir el objeto hombre, se llama concepto formal; pero el hombre mismo, conocido y representado por el acto, es el concepto objetivo, concepto ciertamente llamado así por una referencia extrínseca sacada del concepto formal, por el cual se dice que es concebido su objeto, y por eso, con razón, aquel concepto se dice objetivo, ya que no es un concepto como forma que termina intrínsecamente nuestra concepción, si no como el objeto y la materia acerca de la cual se ocupa el concepto formal y a la cual la mirada de la mente tiende directamente; por lo que es llamado por alguno, con Averroes, *intentio intellecta*; y por otros es denominado *ratio objectiva*" [11].

Se puede discutir la división en concepto formal y objetivo, tal como está aquí formulada, aunque por lo demás,

[11] *Disp. met.*, II, I, 1.

Suárez recibe una terminología ya formada. Lo que no se puede discutir, porque está expresamente declarado, es que Suárez ponga como término de nuestro conocimiento el conocimiento mismo, y no el objeto; el concepto objetivo es el hombre mismo conocido y representado por el acto; el concepto objetivo es el objeto o materia acerca de la cual se ocupa el concepto formal; es la *intentio intellecta* de Averroes, terminología adoptada por Santo Tomás, y la *ratio objectiva*, común a los escolásticos. Por cierto que esto no sólo no es conceptualismo, sino que es la posición más clara anticonceptualista.

Pasemos al problema central de los universales.

Sólo algunas citas nos mostrarán cómo fue consecuente Suárez con su posición de realismo moderado: excluye el realismo exagerado siguiendo la tradición de Aristóteles y de Santo Tomás contra Platón, aunque acerca de este último no deja de observar Suárez que algunos piensan que Aristóteles interpretó con alguna malicia la opinión platónica acerca de las ideas: "es necesario afirmar que todas las cosas que son seres actuales o que existen, o pueden existir inmediatamente, son singulares e individuales" [12]. De donde concluye en otro lugar "que las cosas o naturalezas denominadas universales no están realmente separadas de las cosas singulares". Pero ahí mismo aparece en seguida que Suárez no es conceptualista; la realidad del concepto universal tiene en él toda la parte que debe tener: "en primer lugar, debemos establecer que las naturalezas que denominamos universalmente comunes son reales y existen verdaderamente en las cosas mismas, pues no las fingimos con nuestra mente, sino que más bien las aprendemos y entendemos que ellas están en las cosas, y de ellas, de esta manera concebidas, damos las definiciones, sacamos demostra-

[12] Ibid., V, I, 1.

ciones y adquirimos la ciencia" [13]. Es imposible hablar con más claridad sobre la objetividad de los conceptos universales contra el conceptualismo.

Esta afirmación va dirigida contra los nominalistas y los conceptualistas, en especial contra Occam y Gabriel Biel, a quienes expresamente cita. Ante esta evidente tesis anticonceptualista, ¿dónde se puede encontrar el conceptualismo de Suárez sino en alguna interpretación desenfocada de su pensamiento? ¿Cómo es posible clasificarlo entre los conceptualistas o nominalistas moderados? Aun cuando tuviese alguna expresión de interpretación dudosa, ya que todos los autores tienen sus frases no del todo felices, no es lo más razonable interpretar lo oscuro por lo claro, y no viceversa.

La misma posición anticonceptualista había adoptado antes Suárez al declarar la esencia de la unidad formal: "A la manera que aunque muchos hombres sean, por ejemplo, distintos en número o distintos materialmente, sin embargo, tienen la misma esencia o naturaleza" [14].

Por una parte defiende con Escoto ("para que esta verdad mejor se explique hay que admitir de alguna manera la opinión de Escoto") que la unidad formal y universal son unidades en cierto modo reales. Los dos argumentos primeros los toma de Aristóteles y de Santo Tomás ("primero, porque Aristóteles.. ; segundo, con un argumento tomado de Santo Tomás ..."); el tercer argumento es personal y suaviza la opinión extrema de la tradición tomista que pretendía atribuír al universal una unidad o indivisión negativa, "porque aunque no tiene de sí el que sea dividida y múltiple, sin embargo, tampoco tiene de sí el que sea positivamente una e indivisa" [15].

13 Ibíd., VI, 2, 2.
14 Ibíd., VI, 1, 1.
15 Ibíd., VI, 1, 3.

Pero por otra parte rechaza toda distinción real entre la unidad formal y la unidad individual; tanto la distinción real del realismo exagerado platónico, como la distinción formal *ex natura rei* de Escoto: "por lo que digo en tercer lugar que estas unidades no se distinguen realmente o en la naturaleza misma de la cosa" [16].

De nuevo se coloca Suárez en el punto medio del realismo, entre el realismo exagerado y el realismo insuficiente de los nominalistas y conceptualistas.

Finalmente, no es menos expresivo Suárez al darnos la noción de universal metafísico: "el universal (metafísico)... se hace por una operación directa del entendimiento que concibe la naturaleza común precisa y abstractamente sin las diferencias que las determinan..., por lo cual, de tal manera por la operación del entendimiento existe en tal estado, como existiría realmente si existiera fuera de los individuos independientemente del entendimiento; pero entonces sería realmente universal; luego ahora es también intelectualmente universal" [17]. El realismo de Suárez aparece en esta concepción, porque es la misma naturaleza existente la que es concebida sin sus diferencias, en virtud de una operación del entendimiento.

Los textos son tan claros que sólo poniéndose de espaldas a su evidencia y fingiéndose un castillo en el aire puede Maquart estarnos hablando por activa y por pasiva del conceptualismo de Suárez, "en el cual permaneció, aunque no llegó hasta sus últimas consecuencias, es decir, el nominalismo".

II. *Eclecticismo y falta de unidad del sistema.*

Pasemos al segundo tópico que nos proponíamos estudiar: el llamado eclecticismo y falta de unidad del sistema de Suárez.

[16] Ibíd., VI, 1, 10.
[17] Ibíd., VI, 5, 9.

Es un tema con harta frecuencia repetido. Suárez, se dice, rompió la unidad y coherencia del sistema tomista introduciendo elementos inconciliables, tomados de Escoto y de Occam, además de los que personalmente adoptó. El conjunto está desprovisto de unidad, de armonía y de coherencia. Se le achaca el no haberse conformado con la tradición tomista y haberse lanzado con libertad por el camino de la innovación.

La actitud de Suárez, en cambio, es clasificada por otros autores como el método más propio del filósofo. La tradición es de un valor inestimable, pero no tiene valor por sí misma, sino en cuanto va siendo un reflejo de conquistas verdaderas. Desde el momento que algo en la tradición no aparece del todo fundado, hay que estudiarlo con desinterés y con libertad de espíritu y buscar sus fundamentos, si los tiene, o descubrir sus deficiencias para fortalecerlo o, en caso necesario, sustituírlo.

Otro elemento del método filosófico es el de la reunión de elementos verdaderos de varios sistemas para construír con ellos un todo orgánico. No podemos reprender a nadie porque tome de un sistema fundamentalmente erróneo aquella parte que tenga de verdad. Como se suele repetir, ¿no fue el mismo Santo Tomás quien nos dio un preclaro ejemplo de este sano eclecticismo al tomar aquellos elementos que creyó útiles del platonismo y, sobre todo, del aristotelismo, aun cuando uno y otro tuviesen grandes errores? ¿Se podrá reprender a Suárez porque hiciera lo mismo, tomando los elementos que él creyó más sólidos del tomismo, del escotismo y aun la parte buena que él encontró en los nominalistas? Es evidente que resulta una falta de consecuencia reprenderlo por el método o la actitud sanamente ecléctica.

Pero ¿cuál fue el resultado? Se dice que es incoherente. Rechazó algunos elementos de la tradición tomista y no supo reemplazarlos; por eso su edificio filosófico está cuar-

teado. Lo peor es que a Suárez se le achaca el haber sido una causa muy influyente del desorden fundamental introducido en la filosofía moderna. Y van más lejos todavía las acusaciones. Porque viene a resultar que Suárez es a su vez un hijo de su tiempo y sobre todo uno de los miembros más representativos del espíritu de la Compañía de Jesús, que lo formó y que a su vez recibió de él sus influencias peligrosas. La laicización de la filosofía moderna, su desorganización, su espíritu de independencia, su autonomía respecto de Dios y de toda religión revelada son fruto en buena parte de las influencias ejercidas en el campo filosófico y teológico por la Compañía de Jesús. Estas afirmaciones se llegan a repetir con tanta seriedad que si uno las admitiera a ciegas, pensaría que la Compañía de Jesús ha ejercido funestas influencias; o, si no, estamos ante una interpretación en absoluto desenfocada de las doctrinas y del espíritu de la Compañía de Jesús y de sus más grandes teólogos y filósofos comenzando por el Doctor Eximio. Es necesario que citemos algún texto, lo que no es difícil por otra parte.

En una tesis publicada por el P. Garin, y editada por la Casa Desclée de Brouwer, el autor analiza el ambiente en que tomaron cuerpo el espíritu y las tesis fundamentales de Descartes [18]. Se ocupa muy detenidamente en los prolegómenos de la Compañía de Jesús. Y después de haber señalado el espíritu independiente del renacimiento, su ruptura contra toda autoridad, dice que la Compañía de Jesús nació cuando presidía esta mentalidad en las esferas instruídas. Es claro, dice el autor a quien nos referimos, que "esta mentalidad no presidió totalmente la fundación de la Compañía de Jesús; esto se entiende por sí mismo. Al contrario, la nueva Orden religiosa quiso ser una reacción franca, y

[18] Pierre Garin, Docteur en lettres, *Thèses cartesiennes et thèses thomistes.* Desclée de Brouwer et Cie., Paris, 1931, 178 ps.

aun brutal, contra los elementos naturalistas del Renacimiento", tanto en el orden moral como en el orden intelectual. "Sin embargo, por muy profunda que haya querido ser su reacción, ella no los guardó (a los jesuítas) enteramente de los rasgos de su época El molinismo, o posición al *«serf-arbitre»* de Lutero, ciertamente ¿no es una reivindicación en forma teológica de la autonomía de nuestra naturaleza? En el orden intelectual los jesuítas ¿no han dejado a veces tomar a la imaginación, si no la primacía, por lo menos una notable independencia o una importancia pronunciada? La instrucción que ellos han dado ¿no ha sido con exceso principalmente literaria? ¿Sus alumnos no han soñado con demasiada frecuencia en una antigüedad llevada más allá de lo real? ¿Quién sabe si la humanidad ficticia y abstracta entrevista por los ideólogos del siglo XVIII no es parcialmente el fruto de su formación?" (El señor Garin olvida que en rigor los primeros teólogos y filósofos jesuítas lucharon contra la tendencia demasiado abstractista de ciertas corrientes tradicionales. Veamos cómo sigue).

"Sea lo que fuere de esas interpretaciones históricas, es innegable que por reacción o por asimilación fragmentaria, el Renacimiento dejó algunos rasgos en el temperamento de la Compañía de Jesús. La metafísica y la teología de sus miembros debía llevar fatalmente este signo, aunque fuese apenas perceptible.

"Debían también llevar la marca del fin mismo del Instituto y de las intenciones precisas de su fundador. Este último quería una Congregación más activa que contemplativa, más práctica que especulativa. Por esto, y según la voluntad misma de San Ignacio, era preferible para los jesuítas no crear una enseñanza teológica sino tomar la que ya estaba en curso, aunque fuera recibiéndola ya toda hecha. Pero, por haber faltado los jesuítas, no siguiendo rigurosamente la indicación de su Padre, los hijos se condenaron a hacerse unas veces autodidactas y otras veces, por el con-

trario, demasiado eruditos en la teología. Se han condenado frecuentemente a creaciones forzadas y un tanto precoces. Más aún, su manifiesto deseo de originalidad personal no se ha hallado siempre coronado por una capacidad satisfactoria de intuición. Ahora bien; la metafísica, como las matemáticas, como todas las ciencias, se inventan por los individuos, pero no se desarrollan si no por sus tradiciones. No habiendo entrado francamente en la tradición tomista establecida, los jóvenes teólogos de la Compañía se encontraron de inmediato reducidos al eclecticismo, se encontraron más tarde reducidos a un sincretismo oportunista que no tenía nada de las síntesis superiores. Lejos de mirar a un principio eminente de unidad, se vieron condenados por la fuerza de las cosas a no buscar más que... términos medios. En fin, la Compañía de Jesús, tan unificada en su conducta práctica, llegó muy rápidamente a cierta dispersión en el dominio especulativo; dispersión limitada solamente por las definiciones del dogma católico y por el mínimo de filosofía espiritualista que ella requiere. Es decir, una metafísica falta de unidad.

"Estas consideraciones parecerían no tener si no una importancia o un sentido demasiado lejano respecto de nuestro objeto; pero mirando las cosas de cerca, toman, al contrario, gran importancia. Como lo hemos adelantado, tal propensión o tal reacción de Descartes se explica por su psicología de antiguo alumno de La Flèche, por su comportamiento original en presencia de las dudas, de las divergencias o de las obstinaciones de sus antiguos maestros" [19].

[19] Obra citada, ps. 23-25. Bastará que trascribamos el texto mismo de los últimos párrafos (p. 25): "Faute d'entrer franchement dans la tradition thomiste établie, les jeunes théologiens de la Compagnie se trouverent tout de suite réduits à l'éclectisme, se trouverent plus tard réduits à un syncrétisme opportuniste qui n'avait rien des synthèses supérieures. Loin de viser à un principe éminent d'unité, ils se trouverent condamnés par la force des choses à ne chercher que des... moyennes. En fait, la Compagnie de Jesus, si unifiée dans sa conduite pratique, aboutit très rapidement à certain éparpillement dans

No es posible leer sin gran extrañeza este cúmulo de graves acusaciones contra la Compañía de Jesús y contra su influencia en el pensamiento moderno. Pero precisamente por su misma gravedad aparece en seguida que son exorbitadas, pues si fuesen verdaderas, la Compañía de Jesús no habría sido en la historia lo que ha sido para el bien de la Iglesia Católica, y sus teólogos, en particular Suárez, no hubieran podido ser los grandes maestros y defensores de la doctrina del espíritu y de la cultura católica, como lo han reconocido escritores católicos y no católicos. Suárez no hubiera podido ser la figura y el genio que describe el Cardenal Ceferino González, que habla sin apasionamiento, cuando dice que, después del Doctor Angélico, es Suárez "el más escolástico de los escolásticos" [20].

Es natural que a quien tiene ante la vista sobre todo el autor de estas acusaciones es a Suárez, como nos lo muestra en las notas que pone a estos párrafos: "A propósito de Suárez, es un antecedente histórico del que no se tiene generalmente bastante cuenta. Este escritor ha recibido directa o indirectamente la influencia de las discusiones y de la anarquía de ciertas escuelas nominalistas de los siglos XIV y XV..." [21]. Y sigue insistiendo en estas consideraciones y

---

le domaine spéculatif, éparpillement limité seulement par les définitions du dogme catholique et par le minimum de philosophie spiritualiste qu'elles requierent. Or la métaphysique vit d'unité.

"Ces considérations sembleraient n'avoir qu'une portée très eloignée en fonction de notre objet· à regarder les choses d'assez près, elles prennent au contraire une grosse importance Comme nous l'avancions, telle propension ou telle réaction de Descartes s'explique par sa psychologie d'ancien étudiant de La Flèche, par son comportement original en présence des hésitations, des divergences ou des obstinations de ses maîtres primitifs".

[20] *Historia de la filosofía,* II, 540.

[21] Página 25· Sobre Suárez insiste principalmente en las páginas y notas siguientes. Y en la nota *a* de la p. 30 dice: "Nous nous contenterons, en prenant seulement Suárez comme exemple, nous nous contenterons de suggérer que la pluralité des influences directement ou indirectement subies par Descartes à La Flèche...", etc.

en la influencia que las doctrinas del Doctor Eximio tendrían en el alumno de La Flêche. Pero creemos que la muestra ya es suficiente.

En todas estas acusaciones contra Suárez, que, como hemos visto, tienen un blanco más remoto: el de la Compañía de Jesús, podemos distinguir varios aspectos: el histórico y el doctrinal. El primero se refiere a la legitimidad de las consecuencias que en el orden histórico atribuye nuestro autor y otros al espíritu y a la doctrina de la Compañía de Jesús en general y a Suárez en particular; el segundo es ya de un orden doctrinal, es decir, ¿en realidad la doctrina de los jesuítas y de Suárez tiene esos elementos disolventes que le atribuyen y tiene esa falta de unidad y de coherencia que tan insistentemente se quiere ver en ellos?

En cuanto a las influencias de orden histórico, consideramos que es muy difícil establecer con certeza tales influencias y, en nuestro caso, es en absoluto imposible cuando todo converge a lo contrario, dado el espíritu de la Compañía de Jesús, tan esencialmente ortodoxo, y su empeño en acomodarse al espíritu de la Iglesia. En tal caso, la influencia peyorativa que se atribuye a la Compañía de Jesús y a Suárez no pueden ser si no muy indirectas, y mientras no hubiese testimonios evidentes y claros la presunción debe estar en contrario. Ahora bien; ¿no es éste el caso de la Compañía de Jesús y de Suárez? Sólo indicios, de posible influencia en los alumnos, sin saber cuáles son las influencias inmediatas de ellos. En Descartes no tenemos ninguna referencia decisiva. Trabajamos sobre meras suposiciones. Ahora bien; sobre estas suposiciones, teniendo en contrario tan graves motivos, se levantan o escriben dichas acusaciones contra toda una Orden religiosa y contra un filósofo y un teólogo de tal envergadura como Suárez. Y no hablamos ya de la licitud moral, sino hablamos de la licitud y de la justicia en el orden histórico y en el orden científico.

Y porque se trata de una tesis histórica, vamos a indicar los fundamentos en que nos apoyamos.

El texto más famoso de Descartes en el cual de manera explícita habla del resultado de su instrucción filosófica en La Flêche, y que recoge con sumo cuidado Garin (p. 30, nota *a*), como si fuera fruto de las "oppositions, disons ce désarroi, regnant dans le camp des théologiens de la Compagnie" (ibíd.), se halla en el *Discurso del método*, VI, p. 8, 1. 18. Ahora bien; este texto no se refiere precisamente a los "théologiens de la Compagnie", sino a "les plus excellents esprits qui ayent vescu *depuis plusieurs siècles*", y la Compañía y sus teólogos tenían entonces poco más de medio siglo. Esto no es más que la impresión que Descartes recibió al contemplar la historia de la filosofía; impresión que todos recibimos, pero que en un espíritu a la vez sutil e inquieto, inclinado a dudar, como el de Descartes, no podría ser con tanta facilidad contrapesada. No hacía falta que los jesuítas enseñasen doctrinas contradictorias para que Descartes tomase esta actitud. Aunque en clase hubiesen expuesto y defendido unánimemente el que Garin llama con tanto cariño "l'enseignement thomiste primitif" (p. 29), "le vraie thomisme" (p. 30), "la véritable théorie thomiste" (p. 31), bastaba que los jesuítas no le hubiesen ocultado a Descartes la existencia de otras opiniones, aun dentro de la escolástica, o no se las hubiesen presentado en su totalidad como falsas (lo que hubiera sido falta de sinceridad y de verdad imperdonable), para que Descartes hubiera podido escribir lo que escribió.

Otro texto, menos relacionado de manera directa con las enseñanzas de La Flêche, es el del t. IV, p. 225, 1, 13-28, que cita Garin en la página 28. En realidad se refiere a la Escolástica ("l'Escole") en general, como con claridad se ve por las referencias anteriores (p. 224, 1. 29, y p. 225, 1. 9). Aunque la Escolástica la hubiese conocido Descartes a tra-

vés de La Flêche (esto lo escribe en 1645, es decir, treinta y tres años después de salir del colegio), la respuesta es la misma que para el texto anterior.

Pero además, aunque ya esto bastaría, Garin podría y debería haber notado:

a) Que en otros pasajes habla Descartes con gran estima de La Flêche y de los jesuítas, lo que no sería tan explicable si la impresión de desorganización dejada en su espíritu hubiera sido tan profunda como nuestro crítico pretende. En el mismo tomo IV, p. 122, l. 9, dice: "Je serai ravi de retourner à La Flêche"; y en l. 11-13: "c'est la que j'ai receu les premières semences du tout ce que je jamais appris, de quoi j'ai toute l'obligation à votre Compagnie". Y un año después de haber escrito el *Discurso del método*, escribía, no a un jesuíta, sino a un extraño: "Or encore que mon opinion ne soit pas que toutes les choses qu'on enseigne en Philosophie soient aussi vraies que l'Évangile, toutesfois, à cause qu'elle est la clef des autres sciences, je crois qu'il est tres utile d'en avoir étudié le cours entier, en la façon qu'il s'enseigne dans les Écoles des Jesuites, avant qu'on entreprenne d'élever son esprit au dessus de la pédanterie, pour se faire sçavant de la bonne sorte. Et je dois rendre cet honneur à mes Maîstres, que de dire qu'il n'y a au monde, où je juge qu'elle s'enseigne mieux qu'à La Flêche" (t. II, p. 378, l. 6-16). Este texto nos da una impresión contraria del colegio de La Flêche, de lo que se podría sacar de los textos pesimistas del *Discurso del método*, escrito sólo un año antes, como lo hace notar Adams en su *Vie de Descartes* (t. XII, p. 25), hubiera hecho bien en notarlo Garin, para hacer honor a la verdad.

b) Que aunque sabemos que Descartes conoció las obras de Suárez, y en especial sus *Disputaciones metafísicas*, sin embargo, a pesar de que Garin insiste tanto en el caso de Suárez respecto de Descartes, es muy improbable que

la influencia de Suárez llegase hasta Descartes durante sus años de colegio (1604-1612). Las *Disputaciones metafísicas,* publicadas en 1595, implicaban un método nuevo en la enseñanza y se estarían entonces abriendo paso en las clases. Rochemonteix, el historiador del colegio de La Flêche, cita a Toledo y a Fonseca como ejemplos para la lógica (citado por Adams, t. XII, p. 23). En su vida posterior, Descartes tuvo a mano las *Disputaciones,* pero rarísima vez las cita, v.gr., en *Quatrièmes responses,* pone una ligera referencia de terminología (t. IX, p. 162).

Pero vayamos con mayor claridad a la parte doctrinal, al fundamento; en realidad ¿se puede hablar de la falta de genio y en particular de la falta de unidad y de capacidad de síntesis de los primeros filósofos y teólogos jesuítas y en rigor de Francisco Suárez? He aquí lo que el autor da por un hecho consumado y que a nuestro juicio, no sólo no es un hecho consumado sino que hay graves motivos para dudar de tal afirmación, porque existen pruebas positivas en contrario.

En este punto del sincretismo oportunista, del mal eclecticismo y de la falta de síntesis superiores, es precisamente donde creemos que existe de manera especial la interpretación equivocada del sistema de Suárez. Cuando determinado sistema se contempla desde un punto de vista que no es real sino imaginario; cuando se proyectan hacia un sistema las tesis propias del espectador para encuadrarlas en la concepción ajena, entonces es natural que todo resulte fuera de foco, inarmónico, desquiciado. Así podemos ver el caso de una interpretación de la teodicea de Santo Tomás llena de contradicciones [22]. Es natural: el intérprete da por supuestas unas cuantas tesis propias. Esas tesis las proyecta al sistema de Santo Tomás. Y entonces a la luz de esas tesis,

[22] Ch. Hartsborne, *Effcient causaluty in Aristotle and St. Tomas: A review article,* "The Journal of Religion", XXV (1945), ps. 23-32.

ajenas al sistema, es natural, repetimos, que éste resulte algo monstruoso. Pero por cierto que no es éste un buen sistema de interpretación. Debemos situarnos en el centro mismo del sistema y considerar su conjunto. Debemos también comprender que ciertos elementos, en especial en las tesis probables y discutidas, no son tan evidentes ni tan esenciales a veces como a nosotros nos parece. Si nos falta este mínimo de comprensión, estamos psicológicamente incapacitados para entender el sistema del adversario. Por lo menos, en tal caso se debería tener la comprensión suficiente para no hablar con demasiada seguridad, con demasiada confianza en las propias opiniones; para no achacar al adversario consecuencias que él no admite, conexiones lógicas que, aunque a nosotros nos parezcan verdaderas, a él no le parecen. En tal caso, tratándose de recriminaciones muy graves, o simplemente, uno debe abstenerse, porque carecen de un fundamento seguro y evidente, o, por lo menos, deben exponerse con las debidas reservas para no dar al lector una impresión errónea.

Ahora bien; que el sistema de Suárez no sea un eclecticismo de mal género; que no sea un sincretismo oportunista, sino que participa del carácter de una vasta síntesis, orgánica en sus tesis centrales y con fuerza encadenada en todas sus bases y en las columnas que sostienen las conclusiones centrales, nos parece bastante claro, después de un estudio muy detenido de los textos y de la mentalidad general de Suárez. Hay una coherencia fundamental en las afirmaciones que se van escogiendo; hay un espíritu que está siempre presente en el trabajo de intuición del gran teólogo y filósofo, y un sentido de conexión y de lógica palpable en todas las cuestiones.

Pero, sobre todo en la estructura, en el esqueleto del sistema, que es la metafísica, este cuidado de unidad, esta potencia de síntesis y potencia de intuición nos ha parecido,

al menos a nosotros, verla con claridad. Hemos recorrido las *Disputaciones metafísicas* paso a paso, analizando sus afirmaciones centrales, y creemos ver que hay un hilo conductor que va ligando entre sí las tesis de una manera lógica impecable. Al terminar el estudio detenido de la magna obra, no podemos menos que considerarla, aun cuando no admitamos algunos de sus elementos, como un conjunto bien trabado.

Desde la noción del ser hasta la exposición de las tesis relativas a los accidentes, Suárez establece los principios generales de su metafísica, partiendo de la base tradicional, y los va aplicando férreamente. En realidad, a nuestro parecer, si algo reprenderíamos a Suárez, es un demasiado apego a salvar la unidad del sistema, cosa que es común a los escolásticos.

La noción de ser y de los primeros principios, en especial el que podríamos llamar principio de unidad del ser, van gobernando todas las demás partes de su metafísica. Establecida la teoría del concepto del ser y de su primera propiedad fundamental en la unidad, va luego Suárez asentando las tesis centrales de acuerdo con estas primeras conclusiones: la teoría del acto y de la potencia, y también el problema de la limitación del acto por la potencia, se resuelve a la luz del principio de unidad del ser; la tesis de la distinción entre la esencia y la existencia se resuelve asimismo de conformidad con el mismo principio; la tesis de los grados metafísicos (y piénsese también en el aspecto metafísico de los universales); la del principio de individuación; la de la materia y la de la forma, y sus teorías acerca de la materia como no pura potencia; las tesis relativas a la sustancia y al accidente; la de unidad del compuesto de materia y forma, sustancia y accidente; la de la relación y las de la esencia de la causalidad, están todas resueltas a la luz de este principio e hilo conductor. Creemos que por lo me-

nos estos estudios ajenos pueden dar a entender a quienes opinan de otra manera, que tal vez no es tan cierto lo que ellos piensan. Si toman la actitud de que todos aquellos que no entren de manera incondicional en una tradición determinada ya están *ipso facto* fuera del camino, su manera de proceder podrá tener un fundamento afectivo psicológicamente explicable. Pero ¿es la posición filosófica justa? Cuando otros espíritus, que están bien intencionados, que tienen un grande amor y respeto a la tradición, creen ver de otra manera un determinado punto filosófico, es necesario ya juzgarlo no a la luz de nuestras propias tesis, que ya damos por inconcusas, sino atendiendo al conjunto mismo del sistema y de la lógica del llamado adversario. Claro está que si yo sostengo, por ejemplo, que la materia es el principio de individuación, y otro autor lo niega admitiendo otras tesis que yo también admito, voy a decir que destruye el sistema; el sistema mío, pero no el sistema de él, pues tal vez es él el consecuente al admitir unas tesis y rechazar otras.

No nos detenemos en demostrar en toda su fundamentación el principio interno de unidad del sistema de Suárez. Quien quiera estudiarlo con más detención, tal como nosotros lo entendemos, puede verlo en un extenso trabajo que sobre la materia hemos publicado, y cuya conclusión tan sólo hemos indicado aquí [28].

[28] Nos permitimos, pues, remitir al lector a otros de nuestros trabajos, donde directa o indirectamente demostramos la tesis aquí sostenida de la unidad y coherencia del sistema de Suárez.

— *La intuición fundamental de la metafísica de Suárez.* "Fascículos de la Biblioteca", Fac. de Fil. y Teol. San Miguel, F. C. P. (R. Argentina), nº 9, 1941, ps. 59-96. Incluída en este volumen 16.

— *Francisco Suárez, el "Doctor Eximio"*, en "Las grandes figuras de la filosofía universal", Cursos de Cultura Católica, Montevideo, 1941, ps. 84-100. Incluída en este volumen 16.

— *Metaphysica Generalis* sive *Ontologia*, "Suma Philosophica Argentinensis, Collegii Maximi Sct. Joseph, S. I.", vol. III, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1943, XXXII + 416 ps.

— *La esencia de la Filosofía tomista*, Editorial Verbum (distribuye

Ahora bien; si el sistema de Suárez, como la filosofía que en conjunto enseñaban algunos de los principales entre los primeros filósofos jesuítas de los siglos XVI y XVII, no tiene esa falta de unidad que le atribuyen los que son partidarios de otro sistema determinado, resulta que todas las acusaciones que contra él se dirigen en cuanto a ser el causante de las desviaciones y de la anarquía de la filosofía de Descartes y por él de la filosofía moderna, todas esas gravísimas afirmaciones sobre la influencia nefasta que la filosofía de Suárez y de los jesuítas ha ejercido en la filosofía moderna, carecen en absoluto de valor, y sólo tienen un fundamento aparente en una falta de comprensión psicológica del sistema de Suárez y de la influencia que Suárez y la Compañía de Jesús han ejercido.

"La Colmena"), Buenos Aires, 1947, 470 ps. Ver especialmente el cap. V de la parte III y el Epílogo, ps. 437 y siguientes.

Al negar que falte unidad y síntesis en la metafísica de Suárez no pretendemos ir al extremo contrario de afirmar que haya llegado a una síntesis perfecta y acabada de las grandes corrientes que se han volcado en la historia de la filosofía: realismo e idealismo, intelectualismo y voluntarismo, racionalismo y positivismo, etc.; ni siquiera que haya llegado a ser consecuente en todas sus tesis y afirmaciones. Esto no lo ha conseguido ningún filósofo, ni probablemente lo conseguirá; de aquí, que en todo momento es perfectible la filosofía humana. Lo que decimos es que en su conjunto y en sus líneas generales el sistema de Suárez es coherente y armónico, por lo menos, tanto como las grandes síntesis que le precedieron; ninguna de dichas grandes síntesis llegó a ser perfecta, sin que por eso dejaran de ser grandes síntesis.

Muy bien ha notado el P. Descoqs, S. J.: "Le système de conflit interne qui cherche à expliquer une philosophie par la lutte entre tendances opposées et d'apparence incompatibles, et par les efforts de son auteur pour concilier ces tendances et raccorder les principes différents, ne fut et ne sera jamais un passe-partout qui donne accès à toutes les constructions philosophiques. Mais vouloir nier l'existence d'un tel conflit dans l'oeuvre d'Aristote où se heurtent si souvent les courants conceptualistes et réalistes, la nier encore dans le pensée de Saint Thomas qui est si manifestement distendue par les courants platonicien et aristotélicien, c'est vouloir nier l'évidence et s'interdire de pénétrer au coeur de ces doctrines. En ces derniers temps, les travaux de Hamelin et de M. Chevalier sur Aristote, ceux de Duhem, du P. Rousselot, de M. Durantel sur saint Thomas ont, avec grande raison, insisté sur ce point de

III. *Sobre el voluntarismo.*

Hemos prometido una tercera referencia sobre la filosofía del derecho de Suárez. Pero como es ya muy extenso este trabajo, vamos apenas a indicarlo. Hay algunos autores, como, por ejemplo, Delos[24], que quieren ver en Suárez una concepción voluntarista del derecho. Toman pie de la definición que da Suárez de la ley cuando dice que ésta "es el acto de la voluntad justa y recta por el que el superior quiere obligar al inferior a hacer esto o aquello"[25]. ¿Será posible que no se vea en esta definición la intervención que debe tener la inteligencia en la esencia de la ley? Y en el

---

vue trop négligé jusque-là, et projeté ainsi sur ces deux grands philosophes de très vives lumières. Ces études peuvent être critiquées quant au détail des applications; certaines de leurs vues seront trouvées à l'examen fautives ou exagérées: leurs conclusions d'ensemble, du point de vue historique s'entend, ne nous paraissent pas sérieusement contestables" (*Institutiones metaphysicae generalis*, Beauchesne, Paris, 1925, p. 90).

A propósito de Santo Tomás de Aquino escribió el P. José Santeler un documentado libro (*Der Platonismus in der Erkenntnislehre des heiligen Thomas von Aquin*, Innsbruck, F. Rauch, 1939, 273 ps.) en que muestra cómo dentro del sistema tomista han quedado elementos no suficientemente bien asimilados de la filosofía pagana de Aristóteles y Platón: existiría en la síntesis tomista una interna oposición insoluble entre esos elementos y los de la filosofía cristiana. La tesis no es nueva, pero los argumentos, apoyados siempre sobre los textos mismos, son un paso muy serio en este terreno.

El P. Luis Martínez Gómez, en una nota sobre el libro de Santeler (*El platonismo epistemológico de Santo Tomás en un libro reciente*, rev. "Pensamiento", vol. I, 1945, ps. 323-342), mitiga esta tesis y cree que en todo caso parecería más adecuada la fórmula de una "síntesis no perfectamente lograda" (p. 341) En cualquier hipótesis, la síntesis no sería perfecta, según estos autores. Ahora bien; si apoyados en esa base, que no carece de probabilidad, comenzáramos a decir que la metafísica de Santo Tomás no es coherente, que se queda en el eclecticismo y que tiene una filosofía fundamentalmente pagana, es evidente que diríamos una enormidad, pues es claro que en su conjunto el sistema es armónico y por esencia cristiano. Pero hubiéramos seguido el método de Maquart, Garin, Maritain...

[24] J. Delos, *La société internationale et les princes du droit public*, Paris, Pedone, 1929.

[25] *De legibus*, lib. I, c. V, nº 24.

caso de que este texto fuese dudoso, ¿no será posible explicarlo por otros textos, por el contexto general de la obra y por el espíritu de su autor? Si continuamente está diciendo Suárez que no puede ser ley la que no es justa y recta, si de manera expresa dice que tanto la voluntad como la inteligencia son constitutivos o esenciales o, por lo menos, intrínsecamente necesarios de la ley [26]; si afirman que la ley contra la razón no es verdadera ley [27], ¿cómo es posible acusar de voluntarista la concepción suareciana de la ley? [28]. Estamos de nuevo ante un caso de interpretación infundada. Por una frase que con ligereza, más bien sólo de manera aparente da pie a una torcida interpretación, se da esa interpretación como definitiva, se cierran los ojos a todas las demás afirmaciones claras en contra, se prescinde del contexto próximo y remoto y del espíritu y de la mentalidad del autor, para atribuírle ya categóricamente una concepción que de ninguna manera tiene. Y a partir de esta concepción sin base real, se va hablando ya de una manera segura y confiada del voluntarismo, como se habla del conceptualismo y como se habla del sincretismo y de la falta de unidad del sistema de Suárez.

Conclusión. Explicaciones y reflexiones.

¿Es explicable que sucedan estas cosas?

1. Ante todo no nos es posible dudar de que los autores que llegan a afirmar tan extremosos conceptos que re-

[26] Ibíd., nº 22

[27] "Lex est mensura rectitudinis; lex autem iniqua non est mensura rectitudinis operationis humanae" (ibíd., c. I, nº 6). Pero es afirmación frecuente, expresa o supuesta.

[28] Como refutación bien documentada de esta falsa interpretación de Suárez y exposición acertada de su pensamiento, se puede ver: Andrés Avelino Esteban Romero, *La concepción suareciana de la ley*, tesis doctoral presentada en la Facultad Teológica de la Pontificia Universidad Gregoriana, Ed. Católica Española, Sevilla, 1944, 174 ps.

sultan inverosímiles a quienes con serenidad atienden a la cuestión, no podemos dudar, decimos, de que procedan con sinceridad. En principio, pues, reconocemos en ellos una buena fe.

2. Pero suele suceder que tomamos con sumo entusiasmo nuestras opiniones o las de un autor determinado. A la adhesión intelectual sucede una adhesión afectiva, que de tal manera nos arrebata, que llegamos a pensar con facilidad que sólo dicha posición es conforme a razón explicable. Entonces todo lo que a esa posición determinada favorece nos parece ya muy razonable, y nuestro examen crítico es muy benigno, y al revés, lo que la contradice de manera automática, nos choca y a veces hasta nos irrita y de inmediato nuestro empeño está en buscar razones para defendernos, que, por lo mismo, con facilidad admitimos, aun cuando a veces con objetividad no tengan tanto valor [20].

3. De aquí la actitud, muy psicológica, de proyectar las opiniones que nos disgustan, que nos contradicen, a veces hasta la irritación, hacia el absurdo y aun hacia la herejía. Todo lo que no se acomoda con nuestro sistema o el sistema del autor a quien profesamos una veneración sin límites, todo eso resulta desviado y lleva a las consecuencias más absurdas en el orden filosófico y en el orden teológico. Es muy natural que a nuestros adversarios con facilidad los llamemos herejes. Como es natural que en un régimen democrático,

[20] Como ejemplo de los extremos a que lleva a veces el fervor excesivo, se puede ver el caso nada menos que del R. P. Garrigou Lagrange estudiado en el reciente artículo, *La deformación de un texto del P. H. de Lubac*, escrito por el P. J. Jiménez B., S. J. ("Ciencia y Fe", nº 9-10, 1947, ps. 7-15). Garrigou Lagrange imputa al P. H. de Lubac una opinión errónea y, para probarlo, aduce un texto, *mutilándolo precisamente en aquella parte que explica el sentido ortodoxo de Lubac*. Cuando se llega a truncar de tal manera un texto, ¿qué no sucederá con el pensamiento mismo y con las consecuencias que de él pueden seguirse? Repetimos que no lo atribuímos a mala voluntad, sino a un estado psicológico que sólo ilumina lo que afectivamente interesa.

a un adversario, enseguida se lo señala como totalitario, y viceversa. Los comunistas llaman al Papa capitalista, porque defiende los intereses razonables del capital y de la propiedad; los capitalistas llaman al Papa comunista cuando condena los abusos del capital y defiende los derechos de los obreros. Cosa parecida sucede en el campo filosófico y teológico y en toda la vida humana. Todo esto es muy explicable psicológicamente, pero debería hacernos reflexionar a todos.

La táctica es siempre la misma. Se comienza por atribuír al adversario una interpretación errónea fundándose en tal o cual frase que en apariencia da lugar, aunque en realidad no haya motivos sólidos para ello. Pero es una doctrina contraria a la mía y entonces mis ojos principalmente ven, aunque sea la sombra de un error. Sobre esa base subjetiva y ficticia comienzan luego a sacarse conclusiones y más conclusiones, que no responden a la realidad.

A quienes proceden de manera parecida les falta, debido a su exceso de amor a determinada doctrina, ese mínimo de buena voluntad que se necesita para comprender bien el pensamiento de un autor o de un sistema. Con ese mínimo de buena voluntad no verían los graves errores que ven por todas partes en sus adversarios.

Repetimos que estas fallas de interpretación es fácil que las cometamos todos. Pero poner los casos claros a la vista, puede, como decíamos al principio, ayudarnos. Y en todo caso, aun cuando como es probable se sigan repitiendo los mismos errores y las mismas interpretaciones desviadas, es, por lo mismo, muy conveniente que también de cuando en cuando puedan señalarlas quienes piensan de otra manera. Una sana libertad no puede sino favorecer a todos, y en especial a la verdad.

* * *

Una aclaración final para que se comprenda nuestra actitud al escribir estas líneas.

Hemos señalado esas equivocadas interpretaciones de la doctrina de Suárez y de su influencia, que algunos autores van repitiendo, aunque sea contra la letra y contra el espíritu del mismo Suárez, y que, por lo tanto, más parecen el fruto de una actitud afectiva que otra cosa.

En verdad que el estudio de los textos y de la íntima estructura del pensamiento de Suárez nos convence de que Suárez no es conceptualista, ni voluntarista, ni un ecléctico de mal género, que ha reunido elementos de acá y allá sin saber organizarlos. Largo estudio de las *Disputaciones metafísicas* y de la mentalidad del profesor de Coimbra nos ha dado, más bien, la convicción de que él representa una interpretación de la escolástica y del tomismo, que es un progreso de acercamiento a lo real y de depuración de ciertos elementos que no parecen tan lógicamente retenidos dentro del mismo sistema tradicional; la sustitución de esas piezas daba a la vez al sistema mayor realismo, mayor coherencia y unidad, y también mayor concordancia con la mentalidad y los dogmas de la religión cristiana.

Éste es nuestro punto de vista, que en otros trabajos antes citados hemos fundamentado con detención.

Pero con esto no queremos decir ni que Suárez haya acertado en todas sus opiniones, ni que su síntesis de algunos elementos de otras escuelas diversas de la tradición tomista de su tiempo haya sido lograda con absoluta perfección. La tarea emprendida con su gran genio de erudición y de comprensión de toda la filosofía y teología antiguas, y en especial de los grandes y fecundos siglos de la escolástica, es monumental. Nada extraño que tenga sus defectos. No conocemos ninguna obra humana y ningún sistema filosófico que no los tenga. Estamos, por ello, lejos de admirar y de seguir incondicionalmente a Suárez. Tenemos, sin duda, gran admi-

ración por su obra, pensamos que representa un verdadero progreso de realismo, de síntesis y de sentido humano y cristiano de la filosofía, pero no creemos que haya acertado en todo ni que haya llegado al ideal, a la meta. Pensamos que, como lo hicieron en sus respectivas épocas y ante venerables tradiciones Platón y Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás, San Buenaventura y Escoto y Suárez, *no todo ya está hecho en filosofía*, y que aunque la filosofía tradicional nos dé las líneas esenciales de una filosofía del hombre, del mundo y de Dios, puede todavía avanzarse hacia una mayor valoración de ciertos elementos y hacia una más perfecta organización de los mismos, a fin de acercarnos a un mayor contacto de la realidad humana y de la realidad de Dios.

En la actitud filosófica de un gran respeto a las conquistas de la tradición, pero con la sana libertad del espíritu que ante todo ama a la verdad, sin excesiva confianza en sí mismo, pero también sin temor de dar un paso adelante cuando sea necesario para aproximarse más a la verdad, en esa actitud filosófica, sí que seguimos en todo a Suárez, porque nos parece la única auténtica actitud de un filósofo, y es la mantenida por los mayores maestros de la escolástica, comenzando por Santo Tomás de Aquino. Se podría decir con verdad, aunque parezca una paradoja, que es esencial para una auténtica tradición filosófica no contentarse *sólo* con la tradición.

V

"INTRODUCCIÓN A LA METAFÍSICA" *

La traducción, que presentamos, de la primera disertación o disputa metafísica del Padre Francisco Suárez, tiene como fin dar a conocer una de las joyas de las célebres *Disputationes metaphysicae* del Doctor Eximio. Tal vez por ser la primera, y tener un carácter introductorio, no siempre se ha dirigido la atención hacia este trabajo metafísico de primer orden.

En efecto, no conocemos ningún estudio especial destinado a valorar la primera disertación metafísica, verdaderamente digna del genio excepcional de Francisco Suárez. Las características de la gran obra metafísica del maestro granadino resplandecen de manera soberana ya en esta primera disertación: amplitud en la información histórica, profundidad en la penetración de los temas, claridad en la exposición de los pensamientos difíciles, potencia comprensiva, que abarca y selecciona los puntos fundamentales, intuición genial, que resuelve de manera directa las dificultades aparecidas históricamente y previene las que en lo futuro puedan surgir; he aquí las características de esta pieza en rigor magistral, que constituye toda una *introducción a la metafísica*, en lenguaje moderno.

* P. Francisco Suárez, S.J., *Introducción a la metafísica* (1ª de las *Disputationes metaphysicae*), Espasa-Calpe, Colección Austral, nº 381, trad. de J. Adúriz, S. J., Introducción de Ismael Quiles, S. J., Buenos Aires, 1943.

Lo dicho explica suficientemente nuestra predilección por este fragmento introductorio de las disputaciones metafísicas, y que lo hayamos elegido para que figure en la *Colección Austral*, que tan amplia y prestigiosa difusión ha obtenido en poco más de un lustro.

Pero antes de presentar a nuestros lectores una síntesis de la primera disertación metafísica de Suárez, esperarán sin duda que les propongamos una vista de conjunto de la obra monumental del Profesor de Prima en las universidades de Salamanca y de Coimbra.

1. — Francisco Suárez, llamado por el Sumo Pontífice Paulo V, *Doctor Eximio y Piadoso*, es sin duda el mayor representante de la teología y filosofía escolástica en su glorioso renacimiento de los siglos XVI y XVII. Ante todo, Suárez es teólogo: su obra es teológica no sólo por su extensión, sino también por la erudición asombrosa, la profundidad de su ingenio y la seguridad de su doctrina; la ciencia teológica constituye la base de su actividad doctoral de maestro y de escritor.

Sin embargo, el teólogo del siglo XIII, como el del siglo XVI, y como el de nuestros días, debe apoyarse en un *substratum* metafísico, que la filosofía prepara a la teología. De aquí que, en frase característica de Suárez, "para ser un buen teólogo debe uno ser primero un buen metafísico". Y esto mismo nos explica la necesidad, que experimentó Suárez, de estudiar a fondo y de trasmitir luego a sus oyentes por escrito los problemas de la metafísica, entrelazados en un sistema que a la vez que echa sus raíces en la tradición escolástica y fundamentalmente en Santo Tomás, es una síntesis personal, a la cual imprime Suárez el sello de su genio.

En otra ocasión nos hemos ocupado en forma detenida de la característica fundamental de la metafísica de Suárez, que consiste, a nuestro juicio, en su enraizada solidez realista, que parte de lo concreto y existencial para elevarse hasta

las cumbres de la metafísica: el realismo y la unidad de sistema son características en Suárez. En toda la metafísica sopla un aire de solidez realista, y de síntesis profunda, que armoniza los inmensos materiales acumulados por la erudición incomparable del maestro. Pero debemos señalar todavía una característica, a la que no siempre se ha dirigido la atención, y que nos revela, sin embargo, una faceta interesante de la obra filosófica de Suárez: la filosofía de Suárez, y en particular sus *Disputationes metaphysicae*, se caracterizan por el ambiente en esencia cristiano, que constituye su primer fundamento y del cual se hallan empapadas hasta la médula. Esta faceta de la metafísica de Suárez ha sido subrayada en un interesante artículo del profesor de Filosofía del Colegio Máximo de Boston (Estados Unidos) Hunter Guthrie. En efecto, afirma dicho escritor, la metafísica de Suárez tiene un sello profundamente cristiano, y resuelve los principales problemas dentro de las tendencias propiciadas por el catolicismo.

No significa esto que Suárez confunda la filosofía con la teología. Con cuidado distingue el dominio de la fe y de la razón. Pero dentro de la filosofía se oyen las resonancias del teólogo, que lleva el filósofo dentro de sí mismo, y conforme a las cuales puede llegar a orientarse en determinados problemas. Por esta característica, la metafísica de Suárez nos ofrece la garantía de una solidez doctrinal buscada, según insinúa él mismo, en su prólogo a la metafísica.

La obra de Suárez como legista es mucho más conocida. Pero debemos repetir que el fundamento del sistema jurídico de Suárez estriba en su sistema metafísico, y es a éste adonde debemos recurrir para explicarnos la estructura maravillosa del tratado *De legibus*.

2. — Y pasemos a echar una mirada sobre la *primera disputa metafísica*, cuya traducción presentamos.

Como hemos insinuado, ella constituye una verdadera *Introducción general a la metafísica*, tal como la concebimos modernamente: una serie de problemas previos, que nos abren el paso para el planteamiento y reconstrucción de los problemas centrales de la metafísica: tales son el objeto mismo de la ciencia, su método, su relación respecto de las demás ciencias y la excelencia que como tal entraña ella misma.

Acerca de cada uno de estos problemas, Suárez agota, según costumbre, la materia.

En la asignación del objeto formal de la metafísica, como siempre, sigue Suárez de cerca a Aristóteles y a Santo Tomás, en los problemas que éstos ya habían planteado y resuelto. Va tejiendo un comentario del Estagirita, cuyos textos ordena, y expone con inteligencia y máximo respeto, aunque no como argumento decisivo.

Pero es en particular interesante el capítulo destinado al *método* que debe prescribirse a sí misma la metafísica. Suárez en este punto se adelanta de manera sorprendente a su tiempo y nos traza un análisis minucioso y una valoración ecuánime y serena del conocimiento experimental, como vehículo de la ciencia, que no dudamos maravillará a los lectores. La experiencia tiene para Suárez su propio valor, que no está en pugna con el conocimiento supra experimental, antes bien se armoniza con él de tal manera, que el conocimiento empírico es indispensable para una sólida fundamentación de las nociones abstractas, aun de la noción del ser y de sus primeros principios; y, a su vez necesita de ellas, como de un punto de apoyo, en el cual en último término estriba su preciso valor realístico.

Sin las exageraciones de los nominalistas del siglo XIV, ni de los positivistas de los siglos XVIII y XIX, que exaltaban hasta las nubes el valor del conocimiento experimental desconociendo las funciones auténticas del raciocinio deductivo;

y sin las exageraciones de algunos escolásticos de menor nota y del racionalismo del siglo xvii o del idealismo del siglo xviii, que desconocen el propio valor de la experiencia, Suárez ha sabido armonizar ésta con la razón, el conocimiento material con el conocimiento espiritual, la intuición con el raciocinio, salvando una vez más la antinomia, que a tantos genios ha desviado hacia uno u otro de ambos extremos.

En lo que se refiere a la relación de la metafísica respecto de las demás ciencias, los lectores hallarán un análisis inteligente y constructivo de las enseñanzas de Aristóteles y Santo Tomás, enriquecidas con las propias sugerencias del Doctor Eximio.

He aquí por qué hemos dado preferencia, entre las disputaciones metafísicas, a esta primera introductoria, que constituye por sí misma un cuerpo unificado de doctrina, de sabor a la vez antiguo y moderno: antiguo, con el valor eterno de la tradición, y moderno, casi diríamos contemporáneo, porque parece escrito en pleno siglo xx.

La traducción se ha basado en el texto de la edición Vives. Ante todo se ha tenido en cuenta la fidelidad al pensamiento original; se ha procurado unificar la terminología, en lo posible, y dar una redacción que esté al alcance de todo lector culto.

VI

"INVESTIGACIONES METAFÍSICAS"
(Introducción y selección)*

Consideramos como uno de los grandes vacíos de la literatura castellana el que todavía no poseamos una traducción completa de la obra monumental del Doctor Eximio, P. Francisco Suárez: *Investigaciones metafísicas* (*Disputationes metaphysicae*). Solamente se ha traducido hasta el presente, sin contar algunos fragmentos aislados, la primera de las investigaciones, que por cierto ha aparecido en la Colección Austral, en prolija versión de J. Adúriz, S. I., por iniciativa nuestra. La segunda investigación la tradujo Xavier Zubiri para la editorial Revista de Occidente. Pero el resto de las cincuenta y cuatro investigaciones quedan todavía por traducir al castellano, y están cerradas, por consiguiente, para los estudiosos que no conocen el latín.

Hemos creído que será muy útil la *selección* que ahora ofrecemos, porque puede prestar un valioso servicio mientras no se publique la obra completa, la cual exige mucho tiempo y trabajo, y porque ofrecemos a los lectores un conjunto doctrinal de la metafísica de Suárez, con sus propias palabras, y en base de textos continuados. Cumple a la Colección Austral el honor de ser la primera en aportar esta valiosa contribución a nuestra cultura.

* Francisco Suárez, S. J., *Investigaciones metafísicas (Disputationes metaphysicae)*, Introducción y selección por Ismael Quiles, S. J., Espasa-Calpe Arg. S.A., Colección Austral, nº 1209, Bs. As., 1954.

Hemos puesto particular empeño en esta traducción por cuanto consideramos que dentro de las obras de Suárez las *Disputationes metaphysicae* ocupan un puesto privilegiado; y no sólo dentro de la producción del Doctor Eximio, sino en el marco general de la bibliografía escolástica, clásica y moderna. Las *Disputationes metaphysicae* son la primera sistematización de la metafísica, intentada por los escolásticos. Una cabeza genial como la de Suárez pudo llevar a cabo este trabajo, apartándose del método, seguido hasta entonces por los escolásticos, del comentario a la *Metafísica* de Aristóteles. Consciente de las dificultades de este método, Suárez intentó y realizó la exposición orgánica de los problemas metafísicos según su conexión lógica.

Pero esta sistematización resultó una síntesis original y personal de la metafísica escolástica. Suárez sujetó al análisis las opiniones de toda la escolástica anterior para sacar a flote los elementos más sólidos y reconstruír las grandes líneas de la escolástica en una síntesis perfeccionada.

Es privilegio, reconocido unánimemente, el de la pasmosa erudición de Suárez. En efecto, el Doctor Eximio ha leído toda la escolástica anterior y enriquece con citas y referencias abundantes su exposición y su crítica de las doctrinas. Se ha hecho célebre la expresión de Bossuet: "En Suárez se escucha a toda la escolástica". Junto con esta erudición, posee el Doctor Eximio una visión de conjunto de los problemas que no hemos hallado en ningún otro autor escolástico. Cada problema lo va tratando en círculos concéntricos, pasando por todos los problemas periféricos antes de llegar al centro mismo de la cuestión. A esto se debe el que a veces parece difuso o extenso. En realidad, es que para cada problema amplía el horizonte a fin de que ningún aspecto quede sin analizar y sin situar en su propio lugar y con su propia perspectiva.

Nada extraño que la influencia de Suárez haya sido enorme. Como teólogo y como jurista. Pero, nos atrevemos a decir que, sobre todo, como metafísico. Porque su teología y su ciencia jurídica están fundamentadas en su metafísica. Las *Disputationes metaphysicae* han ejercido, apenas publicadas a fines del siglo XVI, una influencia que se extendió rápidamente a toda Europa y a América. Fueron la base de la escuela suarista, interpretación del tomismo que siguieron en los siglos XVII y XVIII los jesuítas, y que todavía cuenta con numerosos adictos, para los cuales representa una posición más realista que las anteriores escuelas dentro de la tradición escolástica.

Por su extensión, por la profundidad y claridad de pensamiento, por la originalidad de la síntesis, porque resume toda la tradición escolástica, por la majestuosa construcción metafísica levantada de una vez y por primera vez en la historia de la escolástica, y finalmente por la influencia misma que ha ejercido hasta nuestros días, creemos que no hay en toda la escolástica otra obra que se le pueda comparar en el campo de la filosofía. En conjunto, creemos que ha representado para la filosofía lo que la *Summa theologica* de Santo Tomás de Aquino representó para la teología.

La traducción ha estado a cargo de Joaquín Adúriz, Enrique T. Bartra y Luis Carranza, quienes han tenido ante todo el empeño de la fidelidad como traductores. Con el objeto de publicar el texto, apenas se han hecho indicaciones al pie de página. El lector podrá con facilidad explicar unos textos por otros una vez que se haya familiarizado con la lectura del Doctor Eximio. Se ha utilizado la edición Vives, manteniéndose su numeración de secciones y párrafos. Esto explica la discontinuidad de la numeración de secciones y párrafos en esta selección; pero este método nos ha parecido más práctico, pues evitamos una doble numeración y los lectores pueden citar las

divisiones propias de la edición Vivès. La discontinuidad del texto, dentro de un párrafo, se indica siempre con puntos suspensivos. Otra aclaración importante debemos a los lectores: como la versión no ha sido realizada por un solo traductor, la terminología no goza de la uniformidad, más o menos constante, que en las traducciones se suele observar. En un principio pensamos unificar las expresiones técnicas. Pero hemos preferido dejar la versión propia de cada traductor por dos razones: primera, porque se trata de matices, por lo general, que no afectan en definitiva al pensamiento de fondo; segunda, porque la unificación implica una determinada interpretación y sugiere la exclusión de otras interpretaciones, lo cual no siempre es legítimo.

ÍNDICE DE NOMBRES

Se terminó de imprimir
en enero de 1989,
en Talleres Gráficos LINORAP S.R.L.,
Sócrates 764, Ciudadela Norte.

Tirada: 1.500 ejemplares.



Hemos recogido aquí varios estudios sobre una de las figuras más sobresalientes de la filosofía escolástica y aun de la universal. Desde los primeros párrafos de nuestra presentación de Francisco Suárez, los lectores lo pueden identificar como un genio que abarca con profundidad asombrosa no sólo la teología y la filosofía escolástica, sino el derecho político, la ascética, la mística, la apologética ...

No es extraño que en los siglos XVII y XVIII haya sido una figura clave dentro de la filosofía, la teología y el derecho.

Como se podrá comprobar, los trabajos aquí reunidos pertenecen a la década de los años 40, en que intensificamos nuestros estudios sobre la filosofía escolástica, dentro del período de nuestras investigaciones que hemos denominado "escolástico". A este tiempo se refieren otros estudios sobre la escolástica en general y sobre Santo Tomás en particular (véase la *Bibliografía* por J. Adot, Edit. Universidad del Salvador, 1978; asimismo nuestro *Autorretrato filosófico*, en la misma editorial, 1978). Todavía no habíamos iniciado el desarrollo de nuestro pensamiento in-sistencial. Sin embargo, la relación de éste con importantes aspectos de la metafísica de Suárez aparecieron después ...

Reiteramos que lo más valioso, como contenido metafísico y como metodología concreta, que retenemos de Suárez es su intuición de la primacía de la "unidad óntica" como el núcleo primario constitutivo del ser en cuanto ser, y, por tanto, su proyección iluminadora para toda ontología y metodología filosófica del ser y del hombre.

(De la Presentación).